TUDOR CĂTINEANU

VOLUMUL 2

STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOSOFICE

ifu

ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE



De la gîndirea filosofică nu se poate aştepta precizia pozitivă proprie ştiinţelor formale.

Deficitară în acest plan — etern deficitară —, ea îşi ia revanşa într-un alt plan, al adîncimii aproximate. Pentru un spirit pozitivist sau pentru unul sceptic, oricare propoziţie dintr-o carte de filosofie ar trebui lămurită într-o altă carte, ale cărei propoziţii, la rîndul lor, ar trebui dezvoltate în tot atîtea cărţi. Sub acest unghi de ipotetică exigenţă poate cădea şi prezenta carte de exegeză. Dar exigenţa menţionată nu este prea departe de istoria reală a filosofiei. Ceea ce ar putea însemna că şi spiritul pozitivist, ca şi cel sceptic, sînt marcate, fără să ştie sau să o mărturisească, de nevoia de filosofie, fiind adeverite şi totodată dezminţite de istoria ei.

Coperta seriei de MIRCEA BACIU

TUDOR CĂTINEANU

STRUCTURA UNEI SINTEZE FILOSOFICE

Vol. II

Perspectiva extrinsecă

EDITURA DACIA
CLUJ-NAPOCA, 1985

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE

Pentru a menține un echilibru extensiv între cele două volume ale lucrării noastre am inclus ultima parte a primului volum — Dezvoltarea complementară a sintezei — *la începutul celui de al doilea. Abordarea* extrinsecă *a sintezei, complementară abordării* intrinseci, *este structurată pe două părți mari.*

Prima parte, Modelul teoretic, *este una de metodologie generală, în care am schițat un model explicativ al genezei* oricărei *sinteze filosofice. Această parte urmează să fie reluată și dezvoltată într-o altă carte, de sine stătătoare, la care lucrăm acum:* Elemente de metafilosofie. *De altfel, în cele două volume de exegeză am introdus destul de multe considerații de metodologie cu valoare de cadru sau reper pentru comentariile aplicative. Toate aceste elemente metodologice diseminate în exegeză indică prezența tacită sau implicită a modelului explicativ, ce urmează să fie extras în formă pură în cartea anticipată. Din acest punct de vedere să facem precizarea că întreaga operă a gîndirii lui D. D. Roșca a fost luată și ca* text — *obiect direct —, dar și ca* pretext — *obiect indirect — pentru exercițiul aplicativ al modelului explicativ. Părerea că o exegeză sau o operă de valorificare ar putea fi făcută în afara unei metodologii se bazează pe o eroare și o prejudecată. Absența metodei — însoțită de prezumția că opera valorificată este redată așa cum a fost ea* în sine — *marchează sau practicarea* inconștientă *a unei metode discutabile, sau angajează*

exercițiul didactic — necesar dar nu și suficient — de rezumare a aceea ce s-a distilat ca fond comun *în istoria exegezelor asupra respectivei opere. Un astfel de fond comun s-a cristalizat cu referință la opera lui D. D. Roșca și l-am avut în vedere. Pentru că este comun, nu ne-am referit nominal — decît prin excepție — la alte comentarii, lăsînd pentru o altă ocazie critica sistematică a bibliografiei. Aceasta, pentru că, dacă este văzută nu „empiric" sau fenomenologic, exegeza asupra unei opere reprezentative este — în evoluția ei — și un indicator pentru evoluția culturii filosofice de la apariția operei analizate pînă în prezent, pînă în oricare prezent. Opera este „închisă" prin moartea gînditorului; exegeza este însă deschisă, și „procesul" ei poate fi făcut oricînd.*

A doua mare parte a perspectivei extrinseci — Geneza sintezei *— este cea de comentariu aplicativ propriu-zis. În elaborarea ei ne-am confruntat cu probleme mai numeroase și mai complexe decît am putut bănui la început. Despre unele credem că le-am rezolvat, despre altele însă sîntem conștienți că nu am reușit. Ne-am concentrat atenția asupra* întregului *problematic, și analiza — care uneori poate părea apodictică prin ton — stă, de fapt, sub semnul* ipotezelor *de lucru. Am încercat să argumentăm cît mai consistent aceste ipoteze, ceea ce nu înseamnă că ele sînt certificate. Aici poate încape un spațiu larg de discuție.*

Ceea ce am putea fi îndreptățiți să cerem cititorului este efortul de a urmări planurile și nivelurile exegezei concrete în perspectiva ipotezelor ei de bază, expuse în capitolul metodologic menționat, ca și în introducerea la Geneza sintezei. *Citit pe propoziții, sintagme și chiar pe capitole izolate, textul analizei poate naște firești neînțelegeri, ca oricare alt text de altfel.*

Aceasta cu atît mai mult cu cît, pe unele porțiuni ale ei, analiza noastră are un caracter relativ arborescent prin analogiile și referințele comparative multiple — individuale sau contextuale — țesute în ea. Între ele, un loc aparte i-am acordat lui Lucian Blaga. Aceasta, pentru că trăind în aceeași perioadă, fiind colegi și prieteni, cei doi gînditori prezintă avantajul rar al posibilității unei analize comparative diferențiale. *Subliniem aici doar că analiza comparativă a celor doi gînditori români poate fi fecundă dacă-i vedem într-o relație de* complementaritate, *nu de* opoziție *ireductibilă sau de* ierarhie *valorică, sugerată de inegalitatea extensivă a operelor lor.*

Cu referință la caracterul ipotetic al exegezei noastre — care împrejmuie nucleul de certitudini — să facem o precizare de principiu. De la gîndirea filosofică nu se poate aștepta precizia pozitivă proprie științelor naturii sau științelor formale. Deficitară în acest plan — etern deficitară —, ea își ia revanșa într-un alt plan, al calității și al adîncimii aproximate. Pentru un spirit pozitivist sau pentru unul sceptic — ei fac parte din aceeași familie spirituală —, oricare propoziție dintr-o carte de filosofie ar trebui lămurită într-o altă carte, ale cărei propoziții — la rîndul lor — ar trebui dezvoltate în tot atîtea cărți . . . etc. Această exigență posibilă nu este prea departe de istoria reală a filosofiei, ceea ce ar putea însemna că și spiritul pozitivist și cel sceptic sînt marcate, fără să știe sau să o mărturisească, de nevoia de filosofie, nevoie inerentă oricărei conștiințe umane.

O mențiune despre cuvinte merită cîteva cuvinte.

Nu sîntem amatori de „creații" terminologice, fiind convinși că oricare gînd poate fi exprimat prin cuvintele pe care le avem și fiind avertizați de posibila situație ridicolă descrisă de Goethe: unde nu se află o idee nouă vine un cuvînt nou să-i țină

locul, locul absenței. Toate cuvintele folosite în această carte sînt conținute în dicționarul limbii noastre. Unele cuvinte le-am folosit sau în locul unor vechi cuvinte, uzate prin exercițiul lor abuziv ori asociate cu înțelesuri inerțiale, dogmatizate; sau, pentru a reda corelații noi, le-am folosit cu variații de sensuri, dar în prelungirea sensului lor de bază. Înțelesul unora dintre aceste cuvinte „noi" rezultă firesc din context, înțelesul altora l-am precizat în notele de subsol.

Să facem în final precizarea că în exegeza pe care am consacrat-o — cu ambele volume — gînditorului român și profesorului nostru ne-am bazat — cu cîteva izolate excepții — doar pe opera publicată. *Restul operei, rămasă în manuscrise, va fi în măsură, cînd va fi editată, să întărească sau să slăbească ipotezele noastre de lucru.*

TUDOR CĂTINEANU

1. DEZVOLTAREA COMPLEMENTARĂ A SINTEZEI

1.1. SCHIȚĂ PENTRU UN DESTIN

Cristalizate într-un proces lent și sinuos de evoluție petrecut în perioada *prefigurărilor*, temele de bază ale viziunii lui D. D. Roșca asupra existenței sînt organizate în opera de sinteză *Existența tragică* într-o modalitate originală, relativ imprevizibilă. Impresia de noutate ce ne încearcă în fața sintezei nu provine numai din fireasca articulare organică a unor teme anterioare, pînă la un punct numai *aparent* și de la un punct *efectiv disparate*, sau din înscrierea lor pe coordonate *nelimitate*, proprii unei sinteze filosofice, ci și datorită deplasării unor accente. Între aceste deplasări de accent, cîteva sînt mai pregnante, iar una se reliefează de la sine, prin importanța temei angajate.

Eseurile din perioada prefigurărilor emană o certă notă de *raționalitate*, indiferent de gînditorii sau temele filosofice ori nefilosofice care fac obiectul „liniilor" și „figurilor". *Existența tragică* se organizează în miezul ei, în jurul unui enunț fundamental, „enunțul de relief", în care *raționalitatea (R)* și *iraționalitatea (IR)* existenței sînt puse și în echilibru și în cumpănă. Mai mult, cîteva conotații din opera de sinteză sugerează că sfera irațională a existenței este mult mai mare decît cea rațională. Nu este vorba aici de o trecere pe o poziție de gîndire iraționalistă sau de concesii făcute iraționalismului. Această deplasare de accent are un alt tîlc,

atît în ceea ce privește etapa prefigurărilor cît și în ceea ce privește sinteza propriu-zisă. Impresia pregnantă de raționalitate ce se degajă din eseurile proprii etapei prefigurărilor se datorează nu numai caracterului *riguros* al analizelor sau *clarității* expresiei, ci și unei tacite și presante *nevoi* interioare de raționalitate care-l animă pe tînărul gînditor. Punctul de maximă apropiere față de Hegel — cînd credea că o nouă sinteză filosofică nu este cu putință decît plecînd de la *Știința logicii* —, ca și distanțarea ulterioară față de marele dialectician german, indică retroactiv și simptomatic faptul că în perioada prefigurărilor tînărul gînditor a stat, la nivelul *nevoii* interioare dar și la acela al presentimentului unei *certitudini*, sub semnul idealului raționalismului integral, ideal formulabil în propoziția „Existența, în toată întinderea și adîncimea ei, este de esență *rațională*". Or, această nevoie și acest ideal au fost *dezmințite*. După cum însuși gînditorul afirmă în *Existența tragică*, o deziluzie poate genera o *altă iluzie*, de semn contrar, sau poate, credem noi, să genereze *disperarea* sau deznădejdea. Dar dezmințirea idealului raționalității integrale — dezmințire ale cărei cauze le vom analiza mai tîrziu — nu-l conduce pe gînditor nici la o altă iluzie de semn contrar — care în acest caz ar fi iluzia *iraționalității* integrale a existenței —, nici la resemnarea disperării, deși în formula finală a atitudinii și gîndirii lui se păstrează ceva ce ține și de ordinul unei noi iluzii, și de ordinul disperării.

Dezmințită în așteptarea ei dogmatică, nevoia de raționalitate integrală se păstrează într-o formă restructurată, despicată pe două planuri: pe plan cognitiv se păstrează în certitudinea că pe o porțiune a ei, existența este *efectiv* rațională, iar în plan moral, în convingerea că restul irațional al existenței *poate* și *trebuie* să fie progresiv raționalizat. Dar deziluzia este deziluzie și își pune pecetea pe

aceeași ultimă formulă de gîndire și atitudine interioară: pe plan cognitiv, în certitudinea că existența este și *irațională;* pe plan moral, în *îndoiala* privind finalizarea și finalitatea efortului de raționalizare completă a existenței. În expresia ei dezvoltată și lămurită, formula de gîndire și atitudine ce stă la baza *Existenței tragice* conține o tensiune interioară extraordinară, și totuși este de o uimitoare coerență. În plan cognitiv și cu referință ontologică, *Existența tragică* are la bază — după cum am văzut pe larg în primul volum al acestei exegeze — două enunțuri fundamentale: *„enunțul de relief"*, care ne spune că „existența este și rațională și irațională" și *„enunțul de fundal"* care ne spune că „existența este de o complexitate inextricabilă" și că, deci, inextricabilă este și relația dintre *R—IR*. Or, pînă la elaborarea *Existenței tragice*, „enunțul de fundal" a stat efectiv în fundalul gîndirii lui D. D. Roșca și îl putem decela în perioada prefigurărilor doar retrospectiv, plecînd de la indici exteriori și mai ales pentru că este articulat *explicit* în sinteză, ca „enunț de fundal". Dar „enunțul de relief", care merge pe *delimitarea* și *nevoia* de delimitare între raționale *(r)* și iraționale *(ir)*, se corelează în plan afectiv-moral cu atitudinea *eroică*, atitudine prin excelență de esență morală, pe cînd „enunțul de fundal", care merge pe gîndul secund al *imposibilității* de a delimita pînă la capăt sfera raționalității *(R)* față de sfera iraționalității *(IR)* existenței, se corelează, în plan afectiv moral, cu o atitudine *spectaculară* care echivalează cu o deznădejde resemnată și estetizată. După cum notam, cifrul interior al *Existenței tragice* este de o tensiune impresionantă, dar este coerent. Această coerență interioară se realizează în ultimă analiză *între* enunțurile *reflexive* și echivalentele lor *afectiv-morale* din care pleacă enunțurile — cel puțin potrivit concepției metafizice a lui D. D. Roșca —;

iar tensiunea se instalează, în esență, între cele două enunțuri — legate printr-o implicație contradictorie — respectiv între atitudinile afectiv-morale ce le corespund și care, înscrise pe coordonatele nelimitării existenței și în corelația lor cu enunțurile reflexive, devin *atitudini metafizice*. Tensiunea dintre cele două enunțuri reflexive, respectiv atitudini afectiv-morale, poate fi definită și astfel: „enunțul de relief", care merge pe progresiva *delimitare* a raționalelor față de *iraționale*, delimitare efectuată prin *efort*, este pîndit și periclitat de „enunțul de fundal", care postulează caracterul inextricabil al relației *R—IR*, aceste determinații implicîndu-se reciproc la infinit, ceea ce corespunde în plan afectiv-moral unei atitudini de resemnată contemplație estetică. Invers, „enunțul de fundal" este periclitat prin punerea în joc a „enunțului de relief", joc activ prin care se delimitează efectiv *raționalele* față de *iraționale*, în efortul de a spori raționalitatea lumii, indiferența contemplativă fiind înlocuită aici prin efortul *pozitiv* al raționalizării. Și pentru că cele două ramuri ale acestui fascinant paradox *se exclud*, dar se și *presupun*, derularea *raționalizării* sub semnul „enunțului de relief" nu se poate petrece decît într-un mediu mai vast, definit de „enunțul de fundal", după cum, la nivel de atitudine, *efortul* periclitat de gîndul secund al incertitudinii rezultatului așteptat este un efort lucid, pîndit de gîndul probabilității *eșecului* final. Este, altfel spus, un efort făcut sub semnul disperării. Numele nedisperat al acestui efort marcat de disperare este *atitudinea eroică*. Faptul că D. D. Roșca a inclus în titlul lucrării sale fundamentale termenul „tragic", ca și sensibilitatea vie pe care a avut-o față de arta tragică a grecilor și, mai departe, față de tragedia istorică a poporului elen, ne sugerează firesc o analogie cu cea mai mare operă tragică a grecilor: ***Edip***.

Legendarul personaj nu-și cunoștea destinul, care era pregătit din umbră, din culisele adînci ale existenței. El acționează energic și naiv sub semnul binelui. Faptele sale conștiente, făcute la lumina zilei, sînt drepte și bune, deci justificate. Prin ele însă, fără să știe și fără să vrea, el intră în plasa deasă a destinului. Cînd se întîlnește cu destinul, află ce a făcut, fără să știe și fără să vrea. E pusă aici în joc fascinanta temă a *vinovăției fără vină*, temă analizată cu o putere de pătrundere impresionantă de către Aristotel. Aceeași faptă este nevinovată și vinovată: nevinovată dintr-o perspectivă, vinovată dintr-o altă perspectivă, iar personajul este și el, concomitent, vinovat și nevinovat: vinovat pentru că *a făcut* ceea ce a făcut, nevinovat pentru că *nu știa* efectiv, cînd a făcut, *ce* anume a făcut. Dar personajul, prins în plasa destinului și împotriva destinului, merge pînă la capăt, asumîndu-și vinovăția, deși aceasta era nevinovată. Iar corul prin care vorbește vocea destinului rostește tulburătoarea propoziție care sună ca un memento și un avertisment: „prin faptul că suferim recunoaștem că sîntem vinovați".

Într-o analogie, care trebuie să păstreze toate distanțele, echivalențele între marea tragedie greacă și biografia spirituală sau interioară a gînditorului român sînt transparente. Tînărul gînditor este un fel de Edip care crede și vrea să creadă în *raționalitatea* și deci în nevinovăția existenței. La un punct al biografiei se întîlnește cu destinul ontologic, în care raționalitatea și iraționalitatea se amestecă inextricabil, acest destin purtînd numele „enunțului de fundal". Din perspectiva acestui destin, gîndul anterior și nevoia anterioară a raționalității totale a existenței apar drept culpabile. „Enunțul de relief" este rodul întîlnirii cu destinul ontologic, încifrat în „enunțul de fundal". „Enunțul de relief" ne spune nu numai că orice *rațională* este

împrejmuită sau marcată de *iraționale*, ci și că o *nouă* rațională adusă în mediul existenței prin gîndul sau fapta omului antrenează sau poate antrena *noi* iraționale, *inexistente* pînă atunci, bivalența „enunțului de relief" fiind în chip clar — ca echivalent reflexiv — expresia conștientizată a bivalenței faptelor lui Edip, vinovate și totodată nevinovate. După întîlnirea cu destinul ontologic, întîlnire consumată pe scena reală a *existenței tragice*, gînditorul, asemeni lui Edip, va merge mai departe, dar nu își va mai construi destinul propriu în chip coerent, așa cum l-a visat și l-a schițat, ci într-o formă derivată, marcată de destinul ontologic, dar și de împotrivirea eroică față de acest destin. Prezent într-o formă *latentă* în perioada prefigurărilor, *conștientizat* clar în *Existența tragică*, „enunțul de fundal" marchează, ca o lecție amară și ca un avertisment, „enunțul de relief", care este cristalizarea experienței tragice a întîlnirii cu destinul ontologic. Evoluția derivată — *activă* dar și *contemplativă* — a destinului spiritual al lui D. D. Roșca în mediul *problematic* al destinului ontologic și împotriva acestuia echivalează cu dezvoltarea *complementară* a sintezei. Acest traiect petrecut de-a lungul celor trei etape pe care le-am delimitat în biografia spirituală a lui D. D. Roșca poate fi definit rezumativ și prin *locul* și *rolul* pe care determinația raționalității *(R)* o are în economia de ansamblu a gîndirii sale.

În etapa prefigurărilor, *accentul* cade — după cum notam — pe *raționalitate (R)*, care ține și de o *nevoie afectivă* interioară și — în punctul de maximă apropiere față de Hegel — de o certitudine a gîndirii, sau de un presentiment al acestei certitudini. În cadrul *Existenței tragice* se instituie un echilibru *dinamic* și *deschis* între cele două determinații *(R—IR)*. *Periclitat* de conotația reflexivă,

potrivit căreia sfera *iraționalității (IR)* este mai mare decît aceea a raționalității *(R)*, acest echilibru este *restabilit* de *nevoia morală* de a spori prin creația de valori sfera raționalității.

În etapa dezvoltării complementare, accentul se *redeplasează* spre „*R*", dar nu ca certitudine ultimă a gîndirii, ci ca *imperativ moral*, deci ca expresie și cristalizare, întruchipate necesar în noi valori, a atitudinii *eroice* pentru care autorul optează în finalul *Existenței tragice*. Această redeplasare de accent — prin care se revine, într-un alt plan, la etapa prefigurărilor — va fi stimulată de noile împrejurări istorice și culturale în care a trăit profesorul și gînditorul.

Același traiect spiritual poate fi definit nu numai în limbajul celor două determinații fundamentale *(R—IR)*, ci și în limbajul „figurilor". Am văzut, în primul volum al acestei exegeze, că la începutul experienței filosofice a tînărului gînditor român stă figura lui Blaise Pascal. La începutul experienței, dar și la sfîrșitul ei. Nu trebuie în această privință să ne facem nici un fel de iluzie. Pascal stă și la sfîrșitul întregii experiențe filosofice a lui D. D. Roșca și deci la sfîrșitul destinului lui. Nu în sensul că D. D. Roșca ar fi fost un pascalian, ci în sensul, mai adînc și mai adevărat, că amîndoi au făcut parte din aceeași *familie spirituală*. Dacă, dincolo de varietatea și variația concepțiilor în istoria filosofiei universale, putem decela mai multe modalități *tipice* ale conștiinței filosofice, care se repetă, chiar dacă revin cu *orizonturi*, *conținuturi* și forme *stilistice* modificate — și o astfel de tipologie este cu putință de elaborat pentru că este reală —, atunci *conștiința* filosofică *tragică* este o astfel de modalitate. Sub semnul ei au trăit și au gîndit și marele Blaise Pascal și filosoful român. După ce s-a cristalizat în chip lucid ca atitudine sau conștiință tragică în fața existenței, această modalitate originală

și devenită originară nu mai comportă și cu greu poate comporta modificări *esențiale*. Dar prin faptul că este funciar marcată de un paradox, ea comportă variații de accent atît în perioada de cristalizare cît și în mersul ei ulterior. Ca deplasare de accent spre *raționalitate (R)* în perioada prefigurărilor, este semnificativă figura lui Hegel, de care D. D. Roșca s-a apropiat nu atît și nu în primul rînd ca exeget, ci ca potențial gînditor *original*. Începe apoi distanțarea față de Hegel, pînă la *Existența tragică* și la enunțul nonhegelian ca formă, dacă nu antihegelian ca înțeles: „Existența este și rațională și irațională". După chipul și asemănarea propriei lui metode, Hegel este încifrat ca moment, negat și „depășit", chiar în acest enunț. Nu este deci abandonat sau respins în chip exterior. Iar în dezvoltarea complementară a sintezei se petrece o mișcare inversă a gîndirii, în sensul că D. D. Roșca se apropie în continuare — prin reveniri — de Hegel, în calitate de *exeget* obiectiv, dar se distanțează suplimentar față de Hegel nu numai pe temeiul enunțurilor fundamentale ale *Existenței tragice,* ci și pe temeiul unor enunțuri fundamentale din filosofia marxistă, consonante cu primele. *Însemnări despre Hegel* marchează bilanțul unui proces îndelungat de distanțare în apropiere și apropiere în distanțare. Această diagramă poate fi definită și în limbajul „liniei și figurii", după cum sugeram în primul volum. Văzut inițial ca „figură" în galeria marilor figuri ale istoriei filosofiei, Hegel este văzut apoi ca „linie" a unei posibile filosofii *viitoare,* este apoi revăzut ca „figură" și totodată „linie" de gîndire — deci ca *univers* — ce ilustrează o singură ramură a „enunțului de relief" pe latura lui *reflexivă.*

Pentru a doua mutație de accent a „enunțului de relief", spre raționalitate *(„R")* — cea proprie etapei dezvoltării complementare a sintezei — semnificativă este o altă figură uriașă a istoriei, și anume *Lenin.* Eseul despre Lenin este magistral din mai multe puncte de vedere, asupra cărora vom reveni. D. D. Roșca îi face un elogiu franc, fără nici o rezervă, și îi recunoaște atît geniul *teoretic,* cît și geniul *practic,* cu precizarea că în acest caz geniul teoretic este subordonat geniului practic, animat de idealul raționalizării teoretice a istoriei reale. Deși este un eseu printre alte eseuri, acest portret univers indică simptomatic deplasarea de accent nu numai spre imperativul *raționalității (R),* ci și spre forma *practică* a acesteia. Dar aici intervine un paradox, deoarece un gînditor de formație nemarxistă nu poate concepe practica decît sub forma *practicii teoretice.* D. D. Roșca nu a făcut politică propriu-zisă, iar intervențiile sale rare în sfera politicului vor avea tot caracter teoretico-filosofic, chiar inspirate fiind de idealuri morale și politice umaniste, compatibile cu cele ale noii societăți, idealuri ilustrate emblematic, teoretic și practic, de către Lenin. De aceea, forma de practică a cărei *șansă* a avut-o D. D. Roșca sau pentru care a optat a fost practica de tip *cultural.* Această practică — al cărei alt nume este *activismul cultural* — era, pe de o parte, izvorîtă *interior* din imperativul final al *Existenței tragice,* care pledează pentru promovarea valorilor raționale — indiferent de șansa sau neșansa efortului —, iar pe de altă parte era reclamată din exterior, de dezvoltarea *culturii românești* interbelice și apoi postbelice pe latura ei raționalistă și umanistă. Dar — repetăm — această mutație de accent printr-o revenire nu contemplativă, ci teoretico-*practică* la *„R"* nu se petrece în afara sau prin părăsirea postulatelor fundamentale ale *Existenței tragice,* ci în cadrele lor virtuale sau sub forma unei dezvoltări *complementare.*

1.2. TEMEIURI ALE DEZVOLTĂRII COMPLEMENTARE

Oprirea operei de sinteză *Existența tragică* în faza de „schiță" sau „proiect" are mai multe motivații sau temeiuri, ce pot fi grupate în trei tipuri sau mănunchiuri tipice. Primul este intern și logic, al doilea este tot intern, dar psihologic, iar al treilea este extern și cultural-sociologic.

1.2.1. **Temeiul logic.** Acest prim temei are mai multe aspecte sau laturi corelate.

Un prim aspect a fost schițat în prima parte a exegezei, în capitolele referitoare la *tensiunile* „enunțului de relief" și la relația dintre „fapt" și „perspectivă". În esență, tipul de elaborare ce stă la baza *Existenței tragice* este *abstract* sau nonorganic. El poate fi definit prin delimitare față de elaborarea de tip hegelian, organică și dialectică. În elaborarea hegeliană, *ideea* parcurge mai multe etape, parcursul echivalînd cu traversarea formelor concretului sensibil, de la cele mai simple la cele mai complexe. Pe acest parcurs, ideea nu rămîne *identică* cu ea însăși, ci se metamorfozează interior și se îmbogățește, fiecare formă a *concretului* fiind, pe de o parte, *incorporată* în idee ca o nouă ipostază sau moment al ei, pe de altă parte, aceeași formă a *concretului* fiind o adeverire sau confirmare nouă a ideii. Această traversare a ideii prin mediul formelor concretului este însăși mișcarea *conceptului*. În altă expresie, oricare „fapt" de experiență *nou* ce cade sub incidența ideii îmbogățește nontautologic ideea cu o *nouă* ipostază. În forma lui globală, văzut în ansamblul sistemului, demersul duce de la *Ideea* în forma ei logică *(abstractă)* la Ideea Absolută (logic *concretă*). Acest demers este realizat în forma lui *exemplară* de către Hegel. Dar este un demers pe care îl identificăm, în forme particulare, și la alți gînditori. Echivalentul lui materialist îl oferă *Capitalul* lui Marx, dar modelul este prezent și la un Aristotel, Bergson, Theilard de Chardin ... etc. În gîndirea românească el este ilustrat de către un Dimitrie Cantemir, Vasile Conta, Rădulescu-Motru, Constantin Noica, chiar dacă *gradul* de elaborare a concepțiilor — dincolo de conținutul lor — este variat sau inegal. Tipul de demers reflexiv ce stă la baza *Existenței tragice* este de altă factură, sensibil diferită. Fără îndoială că în elaborarea enunțurilor fundamentale ale *Existenței tragice* D. D. Roșca a plecat și de la interpretarea „faptelor de experiență". Enunțurile cristalizate la care ajunge sînt atît de generale — de fapt, *universale* — încît *oricare* „fapt de experiență" *nou* cade ori poate cădea sau sub determinația *raționalității (R)* sau sub determinația *iraționalității (IR)*, sau sub tranziția de la o determinație la alta $(R \rightarrow IR; IR \rightarrow R)$. Aceasta înseamnă că oricare „fapt de experiență" *nou* nu poate decât să confirme din *exterior* „enunțul de relief" și o semnificație a „enunțului de fundal" (implicația reciprocă $R \leftrightarrow IR$). Această confirmare întărește, pe de o parte, caracterul de universalitate al enunțurilor, dar pe de altă parte devine tautologică, monotonă și plicticoasă. Cu acest tip de elaborare, dezvoltarea *extensivă* a sintezei riscă să devină treabă de contabilitate a „faptelor", iar D. D. Roșca a evitat acest risc. Ceea ce am numit „matrice factuală" a *Existenței tragice* era suficient pentru a valida *universalitatea* enunțurilor ei de bază, universalitate *reală* dar *abstractă*. Altfel spus, „faptele" noi de experiență — oricare și oricîte — nu îmbogățesc enunțurile, ci le revalidează din exterior, în forma lor cristalizată.

În limbaj aristotelic, diferența dintre cele două tipuri de demers este diferența dintre dezvoltarea *esoterică* sau interioară și dezvoltarea *exoterică* sau exterioară a unei teme sau materii de reflecție.

Un al doilea aspect al primului temei — cel logic — merge în prelungirea celui precedent. Pentru a-l reliefa, este necesară aici o precizare prealabilă. Un „fapt de experiență" este *concret*, pe cînd „perspectiva" lui de interpretare este *abstractă*[1] în grade variabile. Să presupunem că un fapt de experiență „x" cade sub determinația raționalității *(R)*. Desigur, el validează o ramură a „enunțului de relief", și — după cum notam —, nu există nici un „fapt de experiență" care să nu valideze sau o ramură a enunțului, sau complementara ei, sau relația lor mergînd în două sensuri opuse. Dar același „fapt de experiență" numit „x" posedă determinația raționalității nu într-o formă abstractă *(R)*, ci într-o formă *concretă* și *specifică (rX)*, iar pe de altă parte, același „fapt de experiență" posedă, pe lîngă această determinație, multe *alte* determinații, *încifrate* pe determinația *„rX"* sau *corelate* cu ea. Or, D. D. Roșca face abstracție sau nu dezvoltă suficient de sistematic și de nuanțat *formele specifice* ale raționalității și iraționalității și ignoră complet *alte* determinații ale „faptelor" din *matricea factuală*. Să admitem — cel puțin provizoriu — că dacă „faptul de experiență" posedă un număr indefinit de determinații, o sinteză filosofică nu le poate avea în vedere pe toate, ea fiind — ca și știința, dar pe un alt plan — nu numai *generalizatoare*, ci și *selectivă*. Să recunoaștem, pe de altă parte, că determinațiile *R—IR* sînt *esențiale*, de prim ordin. Trebuie însă să recunoaștem și că ele sînt mult prea sărace pentru a da seama de concretul și bogăția infinită a existenței. Această bogăție este doar *postulată* în „enunțul de fundal", prin afirmarea caracterului infinit *complex* al existenței, complexitate *enunțată*, dar nu și *explorată*. În acest sens și vorbeam, în prima parte a exegezei, despre *dogmatismul complexității*. Din această perspectivă, latent critică, *Existența tragică* se putea dezvolta de la faza de *schiță* la aceea de sinteză amplu *desfășurată* pe două căi: una minimală sau proximă și alta maximală sau îndepărtată; prima posibilă prin structurare, a doua prin restructurare. Calea minimă ar fi constat în dezvoltarea sintezei pe *aceleași enunțuri* fundamentale, cu condiția esențială ca „faptele de experiență" să fie invocate nu ca *argumente* „exterioare" ale validității enunțurilor și deci nu din unghiul *raționalității (R)* sau *iraționalității (IR)* lor generice, ci prin forma *concretă* și *specifică*, *variată* și *variabilă* în care raționalitatea *(rx)* sau iraționalitatea *(irx)* se configurează în ele. Aceasta ar fi reclamat două perspective de abordare — *istorică* și *tipologică* — a celor două determinații, perspective schițate, dar numai *schițate* și ele în opera gînditorului român. În spatele acestei limite se ascunde de fapt al doilea aspect al temeiului teoretic ce explică nondezvoltarea sintezei. E vorba de relația dintre *concret* și *abstract*, temă fundamentală a gîndirii filosofice universale, ca și a celei românești. În istoria filosofiei românești există o gamă de soluții subtile și originale ale acestei teme, care este un laitmotiv subiacent al oricărei gîndiri filosofice. Facem aici abstracție de — sau punem între paranteze — semnificațiile diferențiate pe care cele două determinații — „concret" și „abstract" — le au în aceste concepții filosofice, luîndu-le prin semnificația lor comună și

[1] Termenul „abstract" — unul dintre termenii fundamentali ai limbajului filosofic — are două accepții valorice, una pozitivă și alta peiorativă. În a doua accepție, „abstractă" este gîndirea care operează cu generalizări vagi, generalizări care ecranează realitatea sau îndepărtează gîndirea de esențialul realității. În acest sens, a „gîndi abstract" înseamnă a gîndi rău sau pur și simplu a nu „gîndi" — dacă așa ceva este cu putință —, ci a opera cu simple reprezentări sub manipularea formală a noțiunilor.

generică. Aceasta pentru că aici ne interesează comparativ doar *relațiile* dintre cele două determinații. Spre exemplu, gîndirea lui Ion Petrovici este marcată evident de *fascinația* posibilității *urcării* gîndirii de la *concret* la *abstract*, de la simțul comun la gîndirea speculativă, iar latura exoterică și ușor teatrală a scrierilor și oralității lui provine nu numai din vocația de dascăl, ci și din nevoia de a comunica fascinația descoperirii universului abstracțiunii. E mirarea descoperirii *posibilității* filosofiei; și în această privință, activitatea lui Ion Petrovici este un fel de *început tîrziu*, sau un *reînceput* al filosofiei românești. Lucian Blaga, marcînd un punct de maturitate al filosofiei românești, se mișcă în lumea *abstracțiilor* cu ușurința și dezinvoltura cu care omul simplu se mișcă în lumea obiectelor familiare. În sinteza elaborată de autorul *Trilogiilor* există o matrice factuală extrem de bogată, „faptele“ fiind alese nu numai cu un instinct de curiozitate fermecător și cu grijă, ci sînt și tratate din variate perspective, argumentînd variate teze sau enunțuri filosofice. Să observăm însă că „faptele de experiență“ luate în considerare de către Lucian Blaga — indiferent de domeniul din care ele sînt culese — sînt tratate ca simple *pretexte* pentru exercițiul *abstract* și *constructiv* al gîndirii. Accentul axiologic al demersului cade pe abstracția constructivă, „faptele“ fiind simple *cenușărese* ale gîndirii.

Or, gîndirea lui D. D. Roșca ne înfățișează nu *desprinderea* abstracției din concret (I. Petrovici), nici *subordonarea* concretului față de abstract, ci momentul de *tensiune* dialectică ce se instituie *între* concret și abstract. Ca și Mircea Florian, dar într-o altă modalitate, D. D. Roșca este marcat de o dublă preocupare: pe de o parte de *nevoia unității* dintre concret și abstract, pe de altă parte de *teama rupturii* lor. Acesta este un moment extrem de important în evoluția culturii filosofice, iar o

sinteză care are la bază această temă trebuie judecată nu după extensia ei factuală, ci după acuitatea cu care și-a pus problema, ca și după soluția dată ea fiind *explicită*, sau numai *implicită*. D. D. Roșca și-a pus această problemă cu extremă acuitate, și întreaga lui gîndire este marcată de dubla atitudine interioară amintită, care se constituie într-un veritabil paradox epistemologic. După cum sugeram, relația dintre *abstract* și *concret* comportă mai multe soluții, dintre care reținem patru tipice: abstracția nu se instituie ca moment de sine stătător, avîndu-se la bază supoziția că ea este formală și vidă (empirism); abstracția se instituie și se dezvoltă autonom, *intersectînd* „faptele“, *paralelă* cu „faptele“ sau chiar *împotriva* lor (raționalism); abstracția se mulează pe latura *fenomenală* a faptelor (Kant) sau pe *esența* lor (Hegel, Marx); abstracția se instituie la o distanță *necesară* și *suficientă* față de „fapte“, necesară pentru a se păstra ca *abstracție*, suficientă pentru a nu intra în conflict cu „faptele“. D. D. Roșca a prins o astfel de *abstracție fericită*, care este *universală*, avînd și o valoare de sine stătătoare, dar fiind și compatibilă cu oricare „fapt de experiență“ *real* sau *posibil*. Pe această cale, al doilea aspect al temeiului teoretic al nedezvoltării sintezei se explică în chip coerent: a invoca *alte* „fapte de experiență“ sub aceeași abstracție este *tautologic*; a intra în alte semnificații, deci determinații, ale *acelorași* „fapte“ este riscant, pentru că este problematic dacă pentru aceste alte determinații poate fi găsită — oricum, D. D. Roșca nu a găsit-o, sau mai degrabă nici n-a căutat-o — o abstracție similară, suficient de *esențială* și în același timp la fel de *universală*. Mai rămînea *alternativa*, realizabilă fără riscuri, de a dezvolta istoric și tipologic formele raționalității și ale iraționalității, alternativă pe care D. D. Roșca nu a mers, din alte motive, pe care le vom vedea. Din acest punct de vedere, atunci cînd

se face comparația valorică între Lucian Blaga și D. D. Roșca trebuie să avem, desigur, în vedere *gradul* de dezvoltare a sintezelor și *bogăția* lor de idei, aceste proprietăți ale celor două sinteze pledînd clar în favoarea lui Lucian Blaga. Dar trebuie să avem în vedere și faptul că cele două sinteze exprimă două *momente* la fel de legitime ale filosofiei românești sau ale *conștiinței filosofice* în genere, iar în cazul de față două soluții calitativ distincte ale relației dintre *abstract* și *concret*. În această privință, cei doi gînditori stau pe un plan de echivalență, pentru că originale fiind, ambele soluții sînt, de pe poziția noastră de gîndire, limitate. Iar dacă avem în vedere, în al treilea rînd, *validitatea* și *perenitatea* enunțurilor fundamentale ca și a analizelor concrete cuprinse în operele celor doi gînditori, trebuie făcută precizarea: elementele *valide* ale gîndirii lui Lucian Blaga nu pot fi decelate decît printr-o activitate și dificilă și delicată de interpretare, de *discernere* și *selecție*, pe cînd multe elemente ale gîndirii lui D. D. Roșca — fie ele enunțuri generale sau analize concrete — pot fi preluate *direct*, așa cum au fost elaborate de autor, chiar dacă ele trebuie firesc integrate într-o altă viziune filosofică. Este evident, pe de altă parte, că dacă munca de discernere valorificatoare este făcută corect, fondul *extensiv* al moștenirii pe care ne-o lasă Lucian Blaga este mai mare decît cel lăsat de către D. D. Roșca, dată fiind *inegalitatea* extensivă în elaborarea operelor lor.

Al treilea aspect al temeiului logic ce explică nedezvoltarea sintezei ține de inspirația fundamental *morală* a acesteia, pe latura ei infrareflexivă. Și acest aspect l-am schițat în prima parte a exegezei. Spuneam că problema fundamentală a filosofiei lui D. D. Roșca este marea problemă a *sensului* și *nosensului* existenței și că sub determinațiile *reflexive* „rațional" *(R)* „irațional" *(IR)* se ascund determinațiile evaluate cu orizont metafizic *sens—nonsens*. Corolarul *Existenței tragice* este cunoscut: nu știm și nu vom putea ști niciodată dacă existența, în ultima ei esență, este rațională *(R)* sau irațională *(IR)*; nu știm deci și nu vom putea ști niciodată dacă are sau nu are un *sens* ultim; ca oameni care avem însă *noțiunea* de *sens* și *nevoia* sensului trebuie să dăm un *sens lumii*, trebuie să sporim ariile de *raționalitate* din mediul existenței prin *gînd* și *faptă*, chiar dacă nu avem nici un fel de certitudine că efortul nostru va fi încununat de succes. Acest corolar este, pe de o parte, un *bilanț* final al sintezei, dar pe de altă parte și concomitent, este un *program de acțiune*, individual, desigur, dar și cu deschidere universală. Acest program, pe latura lui individuală, viza tacit și *autogen* chiar dezvoltarea propriei sinteze, care este și putea fi și în mai mare măsură operă de raționalizare. Dar programul de raționalizare este și eteronom, întrucît vizează legitim toate valorile umane, fie ele spirituale sau materiale, nu numai filosofia și în speță filosofia proprie. De aceea, dezvoltarea complementară a sintezei este chiar o *cerință internă* a sintezei. Pregătind și însoțind sinteza, activismul cultural este teoretizat și ca *realizare* (biografică și, mai larg, istorică) și ca *proiect* (individual și cu deschidere universală) în sinteză, sinteza fiind, pe de altă parte, doar un moment *crucial* și de *autoconștiință* reflexivă a activismului cultural desfășurat. În acest sens, după cum notam în alt context, întreaga *Existență tragică* poate fi văzută ca un *imperativ moral* care, fundat fiind cognitiv, reclamă acțiunea, acțiunea fiind aici echivalentă cu activismul cultural exteriorizat în *alte* valori decît valoarea *intrinsecă* a imperativului. Se petrece aici ceva similar cu destinul *Ideii* hegeliene care, ajunsă în ultima fază de dezvoltare, iese din sine și se transformă în *natură* exterioară. Facem această analogie cu precizarea că

strania convertire hegeliană a Ideii în natură are mai multe înțelesuri, și în cele din urmă rămîne tot enigmatică.

1.2.2. **Temeiul psihologic.** Al doilea temei al nedezvoltării sintezei — respectiv al dezvoltării ei complementare — este tot intern, însă de natură *psihologică* și se înfățișează și el prin cîteva aspecte ce țin de *personalitatea* individuală a lui D. D. Roșca. Primul aspect al temeiului psihologic ține de *tipul* de personalitate. Există, după cum se știe, diverse tipuri de personalități, ce pot fi distinse după dominantele sau accentele însușirilor lor. O tipologie distinge între personalitățile *active* — orientate spre exteriorizare — și cele *contemplative*, interiorizate. După o diagramă ce evocă linia ondulată a spațiului mioritic, D. D. Roșca și-a alternat ritmul vieții între perioadele de maximă tensiune creativă și cele de pauză relaxantă, *contemplativă*. A refuzat deci să fie ceea ce am putea numi un *robot cultural*. Întrebat de noi de ce nu a dezvoltat „schița" de sinteză, ne-a răspuns, franc și lucid, că din *lene*. A precizat însă că *revelația* pe care a avut-o atunci cînd a descoperit ideea centrală a *Existenței tragice* a fost atît de intensă, de-a dreptul fascinantă, încît munca de argumentare a acestei idei printr-un număr cît mai mare de „fapte" i s-a părut o operație *plictisitoare*. Nu s-a angajat însă în ea, din plictis și din lene. Această motivație psihologică este corespondentă cu ceea ce numeam, cu referire la temeiul logic, posibila dezvoltare *tautologică* și deci *inutilă* a sintezei.

Alternanța dintre activitate și contemplație stă, pe de altă parte, în corespondență cu cele două atitudini metafizice în fața existenței postulate ca singurele legitime, în finalul *Existenței tragice:* înclinația spre *activitate* corespunde atitudinii *eroice*, iar înclinația spre contemplație corespunde atitu-

dinii spectaculare, bazată pe *umor*. În sfîrșit, aceeași alternanță explică nu doar nedezvoltarea intrinsecă a *Existenței tragice*, ci și faptul că dezvoltarea complementară a fost făcută nu numai discontinuu, ci chiar *sporadic*, D. D. Roșca publicînd cu intermitențe și puțin față de posibilitățile lui *culturale* de elaborare.

Un al doilea aspect al aceluiași temei ține de dimensiunea psihologică a *idealului* de viață. Dincolo de conținuturile lui, care pot fi foarte variate și variabile, idealul de viață al omului poate lua, la limită, două înfățișări complementare, dacă nu opuse: unul care merge pe *performanță* într-un domeniu sau altul și al doilea care merge pe un *echilibru* al valorilor definit de către un Piaget drept *înțelepciune*, sarcina filosofiei fiind tocmai aceea de a da cifrul acestui echilibru, al acestei înțelepciuni. În această privință, gîndul lui D. D. Roșca este surprinzător de apropiat — împotriva tuturor deosebirilor — față de cel al celebrului epistemolog. De altfel, în primele pagini ale *Existenței tragice*, gînditorul afirmă, fără echivoc, faptul că menirea întregii „schițe" de sinteză nu este aceea de a da o formulă ultimă a adevărului, ci de a întemeia o *etică* și un *stil de viață*. Sinteza dă nu o etică, ci două etici complementare — *eroică* și *contemplativă* —, ele fiind tacit coordonatele unui *stil de viață* bazat nu pe o performanță într-un domeniu sau altul, ci pe echilibrul valorilor umane. De aceea, D. D. Roșca nu a intrat în rolul unui sacerdot, nici în acela al demonului creator și eventual neînțeles, ci a fost un om printre oameni, bucurîndu-se superior de toate valorile simple și fundamentale de care omul se poate bucura. Și-a trăit toate rolurile *autentic* și *modest*, realizînd echilibrul sugerat de idealul stilului de viață polivalent. Rolul creatorului de sinteză era un rol *major*, și totuși un rol *printre* celelalte roluri.

Un al treilea aspect al temeiului ține de o trăsătură de caracter esențială a lui D. D. Roșca, de natură psiho-etică. A întruchipat în mod superlativ și în chipul cel mai curat o valoare umană fundamentală: *bunătatea.* A întruchipat pe viu această valoare tot printr-un echilibru — marcat de firești oscilații — între *solitudinea,* care închisă în ea însăși putea deveni elitară și dictatorială, și *solidaritatea* care, deschisă excesiv, riscă să fie pseudovalorică sau gregară. Și-a ritmat ceasurile vieții între solitudine și solidaritate, fiind solidar cu semenii în ceasul solitar și fiind, de la un punct, singur în ceasul solidarității. Cînd a fost cazul, a răspuns — fără a se trăda pe sine — imperativelor esențiale ale contextului, chiar dacă a avut sentimentul discret și mascat al unui sacrificiu. Este semnificativ în acest sens faptul că în propria sa apreciere — mai multe interviuri o mărturisesc — considera sisifica traducere în românește a lui Hegel mai *utilă* și mai *importantă* pentru cultura românească decît dezvoltarea propriei sinteze sau elaborarea altor opere originale. Este poate una dintre cele mai concludente expresii ale imperativului atitudinii *eroice.*

La toate acestea să mai adăugăm, ca un corolar, o trăsătură esențială a caracterului lui D. D. Roșca: *luciditatea,* înțeleasă în dublu sens, ca trăsătură a *inteligenței* și ca prudență etică a afirmațiilor, sau *răspundere* a lor. A fost cunoscut și recunoscut — de către cei ce l-au citit și mai ales de către cei ce l-au auzit — pentru inteligența lui de-a dreptul mefistofelică, fără a fi rece sau dezolantă, ci doar îndreptată împotriva oricărui idol dintre cei patru idoli baconieni. În această privință a fost, fără îndoială, cel mai *socratic* spirit al culturii noastre. Nae Ionescu practica un socratism ostentativ și teatral, mai degrabă dezorientant decît fecund, ca formulă de *paidea,* deci dincolo de conținutul gîndirii sale. Constantin Noica practică un socratism clar orientat și oarecum exterior-modelator, deci de tip platonician. Lucian Blaga, se știe, nu era un dascăl în sensul propriu sau curent al cuvîntului. D. D. Roșca stăpînea suveran arta și tehnica strategică a relației dintre *certitudine* și *îndoială* — atît în formulă *orală,* cînd erau puse în joc certitudinile și îndoielile *celorlalți,* cît și în formulă scrisă, cînd erau puse în joc propriile sale certitudini și îndoieli. Această artă nu este cu putință în afara unei *lucidități constructive.* Dar *luciditatea constructivă* este o formulă intermediară — tensionată, dacă nu paradoxală — între luciditatea dizolvantă — „soarele negru al lucidității" spunea Valéry — și construcția creatoare față de care luciditatea rămîne auxiliară și subordonată. Lucian Blaga i-a adus un reproș lui D. D. Roșca pentru faptul că după studiile făcute împreună la Viena, prietenul său a optat pentru cultura franceză care, potrivit opiniei autorului *Trilogiilor,* dezvoltă *luciditatea* și paralizează *creativitatea.* Cu anumite rezerve și nuanțări, Blaga avea, fără îndoială, dreptate. Luciditatea — intelectuală sau etică — poate frîna creativitatea, dar poate la fel de bine și să-i cenzureze excesele. Cînd îi comparăm pe cei doi gînditori prieteni trebuie să avem în vedere — în contextul considerentelor făcute în paragraful anterior — faptul că o cultură majoră are nevoie de toate modalitățile conștiinței filosofice. În această privință Lucian Blaga ilustrează, ca deplasare — uneori excesivă — de accent, simțul *creativității constructive,* iar colegul și prietenul său reprezintă, invers, tot ca deplasare — uneori excesivă — de accent, *spiritul lucidității* dizolvante de mituri, dar și cu efecte de frenare a propriei creativități. Luciditatea intelectuală și răspunderea față de propozițiile scrise sau rostite ne explică și ea de ce: D. D. Roșca nu și-a continuat sinteza care avea la bază o idee creatoare originală; de ce a scris relativ puțin, comparativ cu alți gîn-

ditori și cu propriile posibilități; de ce a refuzat să-și tipărească magistralele (pentru noi) cursuri; de ce a cultivat cu pasiune și formula *orală*, socratică, în care problematizarea și îndoiala erau la ele acasă. Dacă ar fi să facem o fină distincție de nuanță, am spune că mergînd pe *idealul* echilibrului dintre *creativitate* și *luciditate* sau dintre *certitudine* și *îndoială*, la D. D. Roșca accentul se deplasa spre *certitudinea creatoare* în formula scrisă și spre *îndoiala lucidă* în formula orală. Oricum, a ținș constant spre un echilibru între cele două forme de *expresie* și între cele două *dimensiuni* ale spiritului. La urma urmei, Socrate nu a scris *nimic*, iar Platon a scris *tot*, ceea ce nu a împiedicat memoria istorică să-i păstreze pe ambii ca mari figuri în galeria spiritelor.

1.2.3. **Temeiul socio-cultural.** Al treilea temei al nedezvoltării interioare a sintezei — respectiv al dezvoltării ei complementare — este extern și cultural-sociologic, înfățișînd și el cîteva aspecte.

Intră mai întîi în joc, în ordinea proximității, sistemul de *solicitări* culturale în contextul cărora a trăit și a activat D. D. Roșca. După înfăptuirea Unirii celei mari — deci în perioada interbelică — țara noastră intră într-un proces de prefaceri complexe în toate sectoarele de activitate, de la cel economic la cel cultural. Teoreticianul burghez al acestei dezvoltări este, fără îndoială, Șt. Zeletin. Forma culturală a acestui proces a fost definită de către mai mulți teoreticieni — și în expresia cea mai pregnantă de către Tudor Vianu — drept *activism cultural*. Transilvania avea în acest context o poziție specială. Dacă sub raportul dezvoltării economice ea era mai avansată, în planul dezvoltării culturii majore naționale — în formele ei instituționalizate —, datorită restricțiilor și limitărilor de afirmare, ea era rămasă în urmă. După Unire, învățămîntul superior trebuia să fie nu reorganizat, ci pur și simplu *organizat*, și o nouă *școală ardeleană* trebuia să intre în scenă, într-o activitate care, pe de o parte, trebuia să continuie efortul de culturalizare inițiată de marea *Școală Ardeleană* — sintetizată emblematic în lecția lui Slavici —, iar pe de altă parte, trebuia să se angajeze într-o muncă de pionierat în planul *creației* majore. În această privință, sistemul de solicitări culturale era, în Transilvania, mai complex și mai urgent decît în restul țării. D. D. Roșca s-a înscris repede și cu întregul simț de răspundere pe mai multe planuri de activitate și în primul rînd în activitatea *didactică*. Elaborarea cursurilor de istorie a filosofiei universale — ca și a unor cursuri speciale, cum au fost cele despre Descartes sau Hegel — era o sarcină și *urgentă* și *dificilă*. Cu atît mai dificilă cu cît profesorul a tins spre o formulă didactică de maximă *obiectivitate* și *universalitate*, deci spre o tratare care să nu poarte marca propriei sale concepții filosofice asupra existenței. În această privință, el nu a fost dascălul unor indivizi izolați sau al unui grup elitar, ci dascălul unui șir nesfîrșit de generații. Efectele unei astfel de activități nu se văd și nu pot fi măsurate, pentru că se pierd în *anonimatul* culturii, dar ele sînt mari și, la rîndul lor, fecunde. În esență, a răspuns tuturor solicitărilor culturale pe care contextul le reclama și a răspuns calificat superior. În această privință, Lucian Blaga, răspunzînd unor solicitări similare, și-a concentrat totuși fundamental atenția spre dezvoltarea și desăvîrșirea creației proprii filosofice și literare. Dacă facem o distincție între *creația* culturală și opera de *culturalizare*, accentul cade la Blaga pe *creația* culturală, iar la D. D. Roșca pe opera de *culturalizare;* momente la fel de *legitime* și de *importante* în evoluția unei culturi.

Un al doilea aspect al aceluiași temei, corelat cu primul, ține de relația dintre două modele culturale pe care le putem numi, după Moles, *modelul piramidal* și *modelul mozaicat*. Preluăm pozitiv cele două expresii tehnice[2], dar nu și semnificațiile pe care Moles le conferă celor două modele. După cum o sugerează și numele lui, modelul *piramidal* merge pe ideea de *ierarhie* culturală și valorică și cultivă *performanța*. Aceasta înseamnă că este un model virtual *elitist,* întrucît accentul axiologic cade pe vîrful piramidei, baza ei fiind virtual sau tendențial descalificată valoric. Modelul *mozaicat* merge *invers,* pe ideea echivalenței formelor culturale, respectiv pe acea a *omogenizării* valorice, și este virtual *egalitarist*. Accentul axiologic se deplasează spre bază, vîrful fiind considerat — în limbajul piramidei — drept o excepție de la regulă. Cu siguranță că cele două modele intuitive au o arie de referință mai largă decît cea culturală, ele vizînd, generic, două *moduri* ale tuturor structurilor de organizare ale vieții umane și chiar preumane. Oricum, cultura umană în general și cultura burgheză în particular s-au dezvoltat pe ambele modele. O cultură nu se definește — dacă folosim limbajul celor două modele — printr-un model exclusiv sau altul, ci prin *corelația* lor. În cultura burgheză, modelul piramidal este dominant în chip real și tendențial. Or, în acest context, comparația dintre Lucian Blaga și D. D. Roșca este din nou semnificativă, mai ales că este marcată de un anumit paradox. Ca filosof al culturii, Lucian Blaga a mers pe modelul *mozaicat,* optînd nu numai pentru *echivalența* valorică — sub semnul stilului diferențiat și nonierarhizabil — al culturilor sau al formelor culturale, ci

[2] Termenul „tehnic" definește atributul unui demers care este: analitic, sistematic, precis și clar, deci nu: sintetic, incoerent, echivoc și obscur.

și pe echivalența valorică dintre „cultura minoră" și „cultura majoră". Totuși, ca gînditor original a mers pe ideea de performanță și a reprezentat o performanță culturală, ilustrînd tacit modelul elitist. Invers însă, ca teoretician al culturii — în opera sa există doar *elemente* care schițează o astfel de teorie — D. D. Roșca merge preferențial pe modelul piramidal, de unde *înclinația* spre judecățile ierarhizatoare. Două exemple ilustrative sînt, în această privință, suficiente. Cînd compară, în *Minune greacă*, cultura *orientală* cu cultura *elenă* opțiunea valorică a gînditorului merge net și fără echivoc spre cultura elenă. Sau, cînd pune în joc relația dintre creația *colectivă* și creația *individuală,* judecata de valoare a lui D. D. Roșca, respectiv opțiunea lui preferențială, merge clar spre creația individuală, de unde și cultul „figurilor", considerate mai importante decît „liniile". Judecata ierarhizatoare tinde să devină chiar *elitistă,* atunci cînd D. D. Roșca afirmă că *mulțimea* reprezintă *cantitativul,* iar *personalitatea* individuală reprezintă *calitativul.* Chiar și în eseul despre Lenin, scris în cunoștință de cauză asupra pieselor fundamentale ale materialismului istoric și folosind pozitiv în analiză aceste elemente, D. D. Roșca pune explicit pe *același* plan *tendințele* social-istorice („liniile") care au dus la revoluția proletară din 1917 și *personalitatea* excepțională a lui Lenin („figura"), dar în plan implicit accentul judecării importanței determinative a acestor factori se deplasează, totuși, spre „figură". Dacă în calitate de teoretician al culturii D. D. Roșca merge preferențial pe modelul *piramidal* — animat, de fapt, de ideea *valorii* și de simțul performanței — ca gînditor original și autor de operă el ilustrează tendențial *modelul mozaicat*. S-a manifestat pe mai multe planuri de activitate, considerîndu-le cultural echivalente, deci la fel de importante pentru o cultură, și nu și-a dus opera de ex-

cepție pînă la capăt, așa cum a făcut-o Lucian Blaga. Diferența poate fi definită și în limbajul simțului *anonimatului*. Lucian Blaga a avut un excepțional *simț teoretic* al anonimatului[3] — și e o temă de mare subtilitate identificarea corespondenței dintre acest simț teoretic și teoria despre Marele Anonim —, dar în calitate de creator a avut simțul și gustul — uneori ostentativ — al ieșirii complete din anonimat. Invers, D. D. Roșca a avut sensibilitate pentru „figurile" excepționale, și totuși, ca autor de operă și om de cultură, a mers preferențial spre anonimat. Nu spre forma primară sau originară a anonimatului, ci spre forma ei superioară, echivalentă cu credința în *universalitatea* rațiunii (lecția lui Descartes) și în perenitatea *valorilor veșnice* (lecția culturii elene). Între aceste complementarități sau asimetrice deplasări de accent există o secretă corespondență, în detaliile căreia nu este însă cazul să intrăm aici. În concluzie: nedezvoltarea sintezei, respectiv dezvoltarea ei complementară se explică și prin răspunsul dat setului de solicitări culturale ale contextului pe latura lui *mozaicată*, latură care nu reclamă în primul rînd *creația* de cultură, ci opera de *culturalizare*. Acest sistem de solicitări a devenit mai presant după Eliberare, cînd proiectul dezvoltării sintezei *trebuia* abandonat și dintr-un alt motiv socio-cultural. Fără a fi periclitat în noile condiții istorice, destinul cultural al lui D. D. Roșca a înregistrat și momente de ingratitudine. Ca și alți intelectuali, a făcut un efort de înțelegere a noii culturi și filosofii, dar mai ales a trebuit să facă față tendințelor dogmatice și aculturale ale contextului. A fost nevoit să elaboreze și să predea nu numai cursul de *logică formală* — unde era la el acasă —, ci și alte cursuri, îndepărtate de domeniile familiare, între care un curs de *pedagogie*. Dincolo de aceste situații, două momente semnificative ne pot reține atenția în acest context al solicitărilor culturale. A trebuit să refacă, pe baze filosofice marxiste, întregul curs de *istorie a filosofiei universale*. Sarcină dificilă și delicată, dată fiind forma dogmatică în care era predat pe atunci marxismul. Cei ce i-au audiat cursurile în acea perioadă — iar autorul acestor rînduri este unul dintre ei — pot confirma că la cursurile de *istorie a filosofiei universale* predate de către D. D. Roșca au învățat mai multă și mai clară filosofie marxistă decît la cursurile de specialitate propriu-zisă, predate de alți profesori. După mărturisirile profesorului, mai dificilă a fost reinterpretarea, pe noile baze metodologice, a perioadei *scolastice*, față de care D. D. Roșca avea o admirație culturală firească, dincolo de rezervele clare ale raționalistului.

În alte situații, D. D. Roșca găsea firesc formula unui echilibru optim între solicitarea *exterioară* și răspunsul plecat din *convingere* proprie. E și cazul traducerii lui Hegel: pe Hegel l-a cultivat asiduu toată viața, într-un dialog dramatic, și — alături de Noica — este cel mai mare cunoscător al filosofiei hegeliene în cultura noastră și unul dintre marii lui comentatori în cultura europeană, chiar dacă acest fapt nu este cunoscut în cultura europeană; apoi, Hegel a fost unul dintre *izvoarele* de bază ale noii filosofii marxiste; în sfîrșit, absența lui Hegel în românește era un gol cultural impardonabil. Cele trei motivații ale traducerii sînt *distincte* și totodată consonante sau *solidare*.

Al treilea aspect al ultimului temei ține de relația lui D. D. Roșca cu filosofia marxistă. După propriile relatări, D. D. Roșca a ținut în perioada interbelică mai multe seminarii consacrate dezba-

[3] E vorba de pozițiile metafizice ultime ale gîndirii lui Lucian Blaga. Pentru că altfel — la nivelurile fenomenologice ale operei și în sectoare culturale particulare, mai ales în poezie — Lucian Blaga este un modern și un inovator individualizant.

terii filosofiei marxiste. Eseul despre Lenin vădește un contact cert cu filosofia marxistă. Problema aprofundării și însușirii în detalii a filosofiei marxiste, ca și aceea a adeziunii la ea, s-a pus mai tîrziu, cînd noua filosofie a fost introdusă în învățămîntul nostru. Or, de la apariția *Existenței tragice*, D. D. Roșca nu a renunțat de fapt la gîndul sau aspirația dezvoltării sintezei sale filosofice. Sub dezvoltarea ei *complementară*, intenția dezvoltării ei *directe* a rămas, și nu numai intenția. Tot după relatările sale — consemnate în mai multe interviuri — D. D. Roșca avea, în anul 1945, un manuscris intitulat *Umor*, manuscris pierdut în împrejurările războiului. Acest text era o dezvoltare *directă* a temei atitudinii *spectaculare* în fața existenței, atitudine doar schițată în raport cu forma mai dezvoltată a tratării atitudinii eroice. D. D. Roșca nu a mai refăcut acest text, deși — presupunînd că schițele de lucru s-au pierdut și ele — ideația textului a rămas. Textul s-a pierdut după ce gînditorul și eseistul elaborase materialul despre Lenin. Înscriindu-se treptat în coordonatele noii filosofii și ale noii culturi, D. D. Roșca a părăsit deci complet intenția de a mai dezvolta „schița" de sinteză, considerînd-o — cum menționam — închisă în deschiderea ei. Dar această renunțare la dezvoltarea sintezei nu înseamnă și o renunțare la pozițiile fundamentale de gîndire din *Existența tragică*, și nici la dezvoltarea ei *complementară*. Apare aici problema complexă a relației dintre concepția filosofică din *Existența tragică* și filosofia marxistă, asupra căreia vom reveni într-un alt context, temă din care selectăm cîteva elemente semnificative pentru ceea ce ne interesează aici.

În primul rînd, între ideile de bază ale *Existenței tragice* și filosofia *marxistă* există certe puncte de consonanță pe linia *raționalismului dialectic* și a *umanismului* practic, chiar dacă la D. D. Roșca raționalismul îmbracă o modalitate *euristică*, iar umanismul practic se înfățișează precumpănitor ca *activism cultural*. De aceea, D. D. Roșca nu a trebuit să facă un efort ieșit din comun — așa cum a făcut Tudor Vianu — pentru a-și însuși noua filosofie, și nici nu a trebuit să păstreze față de noua filosofie o distanță mută, așa cum a făcut Lucian Blaga, a cărui concepție — cel puțin la prima vedere, sau așa cum era receptată atunci — era într-o relație de excluziune cu filosofia marxistă. Procesul de apropiere a fost, fără îndoială, *catalizat* și de marea prietenie dintre D. D. Roșca și Mihai Ralea atît pe latura interioară cît și pe latura exterioară a apropierii.

În al doilea rînd, dacă a asimilat pozitiv și a aderat la tezele fundamentale ale filosofiei marxiste, D. D. Roșca nu a acceptat și forma lor dogmatică. Faptul era evident mai ales la cursuri, unde prezentarea convinsă și convingătoare a ideilor noi și rațional asimilate din noua filosofie era însoțită, în puncte cheie, de *îndoieli* metodice și *problematizări* care gravitau toate — sau cele mai multe — în jurul temei *autonomiei relative* a formelor culturii, ca și a *universalității* valorilor perene, „valori veșnice".

În al treilea rînd, fapt evident într-o formă mai pregnantă tot la cursuri, pozițiile fundamentale ale *Existenței tragice* nu au fost părăsite, ci, unde era cazul și în măsura în care era cazul, unele dintre ele erau sugerate sau sub forma *întrebărilor*, sau sub o formă *ipotetică*. Ideea că la baza unei concepții filosofice — dincolo de toate determinările ei obiective — stă și un tip unic de sensibilitate în fața existenței — o atitudine subiectivă — era enunțată fără echivoc și oral și în scris. Fără a formula gîndul „expresis verbis", D. D. Roșca a nutrit convingerea, decelabilă subtextual, că noua filosofie este un mare efort de raționalizare *teoretică* și *prac-*

tică a existenței și că, deci, este compatibilă cu o ramură a „enunțului de relief", că, deci, noua filosofie și noua societate pot fi privite chiar din perspectiva *Existenței tragice*.

De aceea, D. D. Roșca și-a afirmat mai departe gîndirea — în formulă orală ca și în formulă scrisă — în două modalități: mergînd — în plan esoteric — pe punctele sau liniile de *corespondență* dintre ideile de bază ale *Existenței tragice* și ideile de bază ale noii filosofii — selectate și filtrate după coeficientul lor de raționalitate și adevăr —, iar în al doilea rînd, în plan *exoteric*, mergînd pe dezvoltarea *complementară* a sintezei nu în cadrele ei vechi, ci în cadrele lărgite și nuanțate de achizițiile din noua filosofie. De aceea, dezvoltarea complementară a sintezei înregistrează și ea un proces interior complex, pe care urmează să-l modelăm așa cum am modelat — în primul volum al exegezei — procesul de pregătire a *Existenței tragice* prin *prefigurarea temelor*.

1.3. PLANURILE DEZVOLTĂRII COMPLEMENTARE

Materia reflexivă desfășurată în perioada dezvoltării complementare a sintezei — perioadă care durează de la apariția *Existenței tragice* pînă la moartea lui D. D. Roșca — poate fi privită din două mari perspective distincte și intim corelate: una *explicită*, și alta *implicită*.

Perspectiva *explicită* vizează domeniile *tematice* ale activității teoretice, ca și *ideile* formulate „expresis verbis" pe aceste domenii de preocupări și interese; domenii *variate* și *variabile*, pînă la un punct de-a dreptul *eterogene*. Perspectiva *implicită* vizează însă liniile interioare de *organizare* și semnificațiile esențiale mai adînci și relativ *constante*

ale acestor domenii tematice, care numai pînă la un punct sînt eterogene, de la acest punct — nu prea ușor de delimitat — ele intrînd, fără excepție, sub incidența unei viziuni filosofice cristalizate și perene, aceea a *Existenței tragice*.

Viziunea filosofică din *Existența tragică* are ca obiect existența în totalitatea ei și este schițată în coordonate spațio-temporale nelimitate, de natură metafizică; „punctele de sprijin" configurate în perioada dezvoltării complementare au ca obiect tematic probleme *delimitate* și *limitate* spațio-temporal, mai exact spus: probleme și teme *contextuale* și uneori chiar *conjucturale*. D. D. Roșca abordează deci o serie de probleme majore — practico-teoretice — ale contextului în care trăiește, intrînd, cum se zice, în arenă. Această descindere din coordonatele nelimitatului metafizic în coordonatele de limitare ale contextului istoric are pentru noi — printre altele — avantajul că pe această cale gînditorul lămurește parțial — dacă recurgem la o lectură inversată — datele contextului care au generat extrinsec sinteza. În perioada *prefigurării* sintezei, astfel de referințe contextuale nu apar decît ca indici sporadici cu relevanță scăzută. Încît, ceea ce numim „perioadă a dezvoltării complementare" apare, pe de o parte, ca dezvoltare complementară *efectivă* (la o lectură directă sau explicită), dar și ca un autocomentariu al genezei sintezei pe latura ei extrinsecă sau contextuală (la o lectură indirectă sau implicită). Această autolămurire sau acest autocomentariu tacit este — după cum notam anterior — *parțial*, și este elocvent doar în măsura în care datele contextului pe care D. D. Roșca le ia în discuție sînt esențiale și perene, adică definesc contextul și pe *fracțiunea* în care acesta a generat sinteza. Dat fiind mersul exegezei noastre, potrivit căruia analiza genezei extrinseci a sintezei va fi pe larg desfășurată în capitolul următor, vom folosi *acolo* a-

cești indici contextuali semnificativi, urmărind *aici* dezvoltarea complementară a sintezei pe latura ei extrinsecă, pur reflexivă. De aceea, materia reflexivă a dezvoltării complementare o organizăm nu potrivit domeniilor ei *tematice* și *contextuale* — care stau preponderent sub incidența contextului —, ci potrivit liniilor ei *interioare* de organizare, care stau preponderent sub incidența viziunii filosofice din *Existența tragică*. Materia *tematică* explicită din perioada dezvoltării complementare va fi subordonată ea însăși, pe o latură a sa, semnificațiilor majore și implicite ale operei de sinteză — punct de echilibru între prefigurare și dezvoltarea complementară — care este *Existența tragică*.

Există cel puțin trei planuri distincte, deși specific corelate, ale dezvoltării complementare a sintezei. Pentru a le desprinde într-o formă cît mai pură, începem cu precizarea că toate temele abordate de către D. D. Roșca în această perioadă sînt teme precis *delimitate*, purtînd titluri riguros și expresiv definite, care nu evocă — nici cel puțin ca rezonanță — climatul spiritual sau domeniul tematic al *Existenței tragice*. Din acest punct de vedere, situația este asemănătoare — dacă nu identică — cu relația dintre titlurile și temele din „perioada prefigurărilor" și sinteză. Avem sentimentul unei surprize și cînd trecem de la perioada prefigurărilor la sinteză, dar și cînd trecem de la sinteză la dezvoltarea ei complementară. Dar, prima surpriză ține de descoperirea a ceea ce *s-a întîmplat* — deși nu ne așteptam să se întîmple —, a doua surpriză ținînd, invers, de ceea ce *așteptam* să se întîmple, dar *nu se mai întîmplă*. Ambele surprize sînt întemeiate, deși nu în întregul lor, pentru că la o cercetare mai atentă — întreprinsă în prezenta exegeză — descoperim și liniile de *continuitate*, nu numai de discontinuitate, dintre cele *trei* perioade. Sarcina analizei dezvoltării complementare este tocmai aceea de a dezvălui liniile de *continuitate* dintre ultimele două etape, sub *evidenta*, dar pînă la un punct numai *aparenta* lor discontinuitate.

Primul plan al dezvoltării complementare ține de *raționalizare;* al doilea de *particularizare;* al treilea ține de *completare* și *lămurire*.

1.3.1. **Extensia raționalizării.** Potrivit matricii lor semantice latente, determinațiile „rațional—irațional" au — după cum am văzut în primul volum — două accepții de bază: una generală sau *generică*, definită ca „raționalitate" *(R)* sau „iraționalitate" *(IR)*, și alta, particulară, constituită din „raționale" *(r)* și „iraționale" *(ir)*. Dezvoltarea complementară a sintezei păstrează această distincție latentă. În această perioadă însă, *accentul* conștiinței filosofice nu cade pe determinațiile *substantivale* — fie ele generice sau particulare —, ci pe cele *verbale*, mai exact pe una dintre cele verbale: *raționalizarea*, ca efort pozitiv sau critic — orientat împotriva *iraționalelor*, fie ele tendințe sau cristalizări — de sporire a raționalității lumii. Ceea ce în interiorul sintezei ni s-a înfățișat ca *mișcare logică* a „enunțului de relief", ni se înfățișează în exteriorul ei complementar ca mișcare extra—„logică" de raționalizare în mediul contextului sociocultural sau existențial. Apoi, ceea ce în finalul *Existenței tragice* este postulat imperativ ca atitudine *eroică*, devine atitudine eroică *efectivă*, ca serie de acte practice și teoretice ale unui destin pus sub semnul unei conștiințe filosofice constituite. Procesul de raționalizare, în sens *generic*, are două *surse* și două *premise* mari: una *reflexivă*, pe care o constituie tocmai „enunțul de relief", a cărui mișcare este logic cristalizată în interiorul sintezei; alta infrareflexivă, mai precis *etică*, echivalentă cu atitudinea *eroică* definită ca *imperativ* al raționalizării continue a existenței.

Procesul de raționalizare în sens *generic* — cel puțin ca proces intențional și controlat conștient — este echivalent, de fapt, cu întreaga activitate a lui D. D. Roșca, deci cu întreaga sa biografie de după apariția sintezei, biografia fiind înțeleasă ca suită de atitudini și acte. Datele acestui proces — care, pe de o parte, este *biografie*, pe de altă parte este *contextul* de minimă proximitate al *operei* — vor fi sintetizate în partea a doua a exegezei, ce pune în joc perspectiva extrinsecă. Dar, în acest tendențial cadru de raționalizare generică se configurează patru linii particulare corespondente cu semnificațiile *particulare* ale determinațiilor *R—IR: epistemică, valorică, metafizică* și *metodologică*.

1.3.1.1. — *Extensia raționalizării epistemice*. În sens larg, această primă extensie este echivalentă cu *plusul* de informație — factuală sau reflexivă — pe care o aduc toate textele lui D. D. Roșca. În sens restrîns sau specific, ea este echivalentă cu analiza critică sau constructivă a unor *teme* sau *concepte* gnoseologice.

Pe latură critică, D. D. Roșca republică scrisorile de tinerețe trimise din Paris, despre neotomism, într-un studiu ușor remaniat și unitar — *Neotomism și neotomiști*. Ideea centrală a studiului este critica subordonării *rațiunii* față de *credință*. Apărarea libertății de gîndire și imperativul scoaterii ei de sub orice autoritate exterioară este un laitmotiv preferat, relevat în diverse contexte, al gîndirii lui D. D. Roșca.

Tot pe latură critică, în studiul *Fond și formă în filosofie* — la care ne-am referit, în prima parte a exegezei, dintr-o perspectivă metafilosofică și deci extracronologică —, D. D. Roșca pune în discuție problema *matricii factuale* a „faptului de știință" dintr-o sinteză filosofică. Fără să-l numească *expressis verbis*, D. D. Roșca se referă tacit la — sau și la — Lucian Blaga, care își elaborase deja, în liniii fundamentale, sistemul metafizic.

Observația penetrantă și nouă pe care o face D. D. Roșca este aceasta: în ciuda numărului mare de „fapte" de știință ce pot fi integrate într-o sinteză sau sistem, interpretarea acestora nu are cu necesitate caracter *științific*. Dacă gînditorul consideră „faptele" de știință doar pe latura semnificației lor *intrinseci*, nu și pe latura *extrinsecă* a valorii lor de *adevăr* sau *de fals*, aceste fapte — fie ele certitudini adevărate, erori certe sau ipoteze — se omogenizează într-o masă indefinită, din care se poate modela orice. Această modelare constructivă poate fi interesantă, dar ea este, în esență, numai un joc. D. D. Roșca pledează aici o idee epistemologică subtilă și cu consecințe serioase pentru filosofie: știința are o *istorie*, și această serie de teorii precedente, văzută din perspectiva ultimei teorii științifice, poate fi văzută și ca o succesiune a erorilor trimise — cum spunea el într-un studiu de tinerețe — la „lada de gunoi" a istoriei. În ciuda acestui fapt însă — văzut *procesual* și dintr-o perspectivă extrem de *largă* —, la un *moment dat* al cunoașterii științifice, atît omul de știință cît și filosoful trebuie să facă o distincție clară între *adevărat, fals* și *ipotetic;* altfel, dincolo de, sau prin *variația* cunoștințelor științifice, știința se anulează ca știință și spiritul științific se degradează. Altfel spus, dintr-o perspectivă larg metafizică, și cunoștințele științifice sînt determinate și relative, dar, dintr-o perspectivă gnoseologică imanentă, știința oferă cunoștințele cele mai obiective și mai certe. De aceea, D. D. Roșca optează pentru metoda preponderent *inductivă* în filosofie, nu pentru metoda *deductivă,* pe care merge și Lucian Blaga.

Problema devărului este pusă și dintr-o altă perspectivă, complementară precedentei, în concentratul eseu *Valori veșnice*. Deși acest eseu este publi-

cat înainte de apariția *Existenței tragice,* el ține logic de dezvoltarea complementară a sintezei, dacă facem abstracție de factorul cronologic. Este un caz rar, dar posibil, în care logicul contrazice cronologicul.

Perspectiva anterioară, de natură istorică, este, într-un sens, *relativistă,* deoarece acceptă posibilitatea ca ceea ce, la un *moment dat* al cunoașterii, este considerat ca adevărat, să apară drept eronat într-un *alt* moment al cunoașterii. Variația cunoașterii lasă posibilitatea unei interpretări relativizante și sofiste a adevărului, interpretare potrivit căreia: ceea ce este adevărat dintr-o perspectivă, într-un context și pentru unii, să fie fals din altă perspectivă, într-un alt context și pentru alții, și invers. Sofistica *dublului adevăr,* sau a *adevărului multiplu* este în mod drastic amendată de gînditorul român, care recurge aici la străvechile legi ale gîndirii logice, stabilite de către Aristotel, și care sînt „veșnice": nu există decît un singur adevăr asupra unei probleme, și ceea ce este adevărat este și trebuie să fie astfel pentru toată lumea. Avînd o adresă polemică, eseul se îndreaptă tacit împotriva ideologiei și expansiunii fasciste. Dar se îndreaptă și împotriva teoreticienilor antebelici autohtoni, care răspund la o monedă falsă cu aceeași monedă, avînd iluzia că își servesc țara. Știința nu este și nu poate fi *națională,* dacă e știință, afirmă răspicat D. D. Roșca. Știința, ca știință, este prin definiție *universală,* chiar dacă este realizată într-un *context național* sau specific. Încît: „Oricît de particular ar fi conținutul la care se referă, adevărul e adevăr numai în cazul în care el se impune cu constrîngere interioară tuturor inteligențelor liber judecătoare. Adevărurile care nu sînt decît ale unui ins sau ale unui grup, nu sînt adevăruri"[4].

[4] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin,* Ed. Țara, Sibiu, 1943, p. 77.

Cele două mari perspective asupra adevărului — una metafizică și una logico-epistemologică — sînt, de fapt, compatibile: *conținutul* particular al unui *adevăr* nu poate fi decît unul — din orice punct de vedere l-am privi —; dacă nu, adevărul nu e adevăr, ci *eroare.* Acesta este deci punctul central al problemei: la un anumit moment al procesului cunoașterii, inteligența umană — care ascultă de legi imanente universale — poate și trebuie să delimiteze clar și univoc — deci universal — între *adevăr, eroare* și *ipoteză;* altfel, toate cunoștințele umane se omogenizează sub semnul unui *relativism radical,* cu consecințe teoretice și practice catastrofale.

De aceea: „dincolo de deosebirile trupești și sufletești care despart neamurile, există un patrimoniu spiritual comun, bun al tuturor semințiilor Pămîntului. Patrimoniu moral constituit, în cursul cîtorva veacuri de lupte și jertfe, din cîteva *valori* ce se impun cu evidență constrîngătoare tuturor conștiințelor"[5]. Tripticul inalienabil al acestui patrimoniu este dat de „valorile veșnice" și corelative: adevărul, dreptatea, binele. Și în planul formei — indirecte — de elaborare și din punctul de vedere al conținutului, afirmarea existenței adevărului ca „valoare veșnică", deci universală, apare ca o dezvoltare complementară, prin *contrapunct,* a tezei din *Existența tragică,* potrivit căreia, din perspectivă metafizică, toate adevărurile umane sînt relative — căci țin de diverse perspective particulare — și că nici știința nu este obiectivă în mod absolut, ci doar *cea mai obiectivă* dintre formele cunoașterii. Această accentuare este consonantă cu deplasarea accentului gîndirii lui D. D. Roșca — pe matricea „enunțului de relief" — de la *IR* spre *R.* Menționăm apoi, încă o dată, că cele două perspective mari

[5] *Ibidem,* p. 67.

asupra adevărului — metafizică și logico-espistemologică — sînt consonante, chiar dacă D. D. Roșca nu dezvoltă *amplu* și suficient de *explicit* teza corelației lor de natură dialectică, definită în limbajul nostru ca distincție între caracterele *relativ* și *absolut* ale *aceluiași* adevăr.

1.3.1.2. — *Extensia raționalizării valorice*. În *Existența tragică* sînt *conținute* coordonatele unei axiologii ce merge pe: geneza, esența, finalitatea valorilor. În aceste coordonate este schițată simplu și esențial o *tabelă* valorică potrivit căreia: valorile *materiale* — primele apărute în ordine istorică — sînt valori-*mijloc*, menite să asigure conservarea și adaptarea ființei umane la mediul natural și cosmic; valorile *spirituale* apar pe fundamentul primelor, ca o dezvoltare a lor și ca un instrument al acestora — indirect, al nevoilor de comunicare și adaptare —, dar, treptat, ele se autonomizează și capătă un caracter *gratuit*, nonutilitar. Cele două tipuri de valori sînt distinse pe o matrice de gîndire axiologică ce rimează teoretic cu distincția lui Lucian Blaga între cele două *orizonturi:* cel al „conservării" și cel al „misterului și revelării". Distincția celor două planuri se încadrează într-un curent mare al axiologiei moderne, care merge pe ideea *dihotomiei* între *material* și *spiritual* în sfera valorilor. Dacă însă Lucian Blaga pune în paranteze provizorii „mutația ontologică" ce se petrece *între* cele două orizonturi — indicînd și, totodată, suspendînd printr-o metaforă epistemică analiza unui proces complex și îndelungat —, D. D. Roșca încearcă să sesizeze, în linii simple dar ferme, corelația celor două planuri. În *Existența tragică* sînt indicate în chip accentuat atît geneza — biologică și utilitară — valorilor spirituale, constituirea gratuității lor („miraculoase"), cît și rolul lor transformator în plan larg existențial. În perioada dezvoltării complementare, accentul *strategic* al gîndirii lui se deplasează pe ultimele două momente: *autonomia* și funcția *transformatoare* a valorilor.

Ideea dialectică subtilă ce este dezvoltată în acest plan axiologic este aceasta: *eficacitatea* transformatoare a valorilor — și în primul rînd a valorilor *cognitive*, științifice sau filosofice — crește proporțional cu sporul *autonomiei* valorilor. În altă expresie, *gratuitatea*[6] — înțeleasă ca eliberare de sub presiunea utilității imediate și limitate — este premisa unei eficacități transformatoare de alt ordin: mai vastă, mai adîncă, mai fecundă.

În diagrama latentă a acestui gînd este conținută o corelație care ar putea avea caracter de lege sau de regularitate, dar pe care D. D. Roșca nu o formulează *expresis verbis*. În forma ei generalizată, această regularitate ar putea fi definită astfel, în limbajul nostru: în ordinea existenței, orice *fenomen nou* apare din natura și structura unui fenomen vechi și apare ca o *funcție* optimă de conservare și de dezvoltare a vechiului fenomen: prin exercițiul ei, devenit o a doua natură, funcția se *autonomizează* și se substanțializează, devenind astfel un *alt* fenomen. În acest sens — considerînd întreaga existență pe un plan diacronic — oricare fenomen este și *relație* (funcțională) și *substanță:* relație *contextuală* și substanță *autonomă*. Noul fenomen, autonomizat, poate intra cu propria sa bază genera-

[6] Oricare mit își poate antrena propriul său contramit. O bună parte din exegezele consacrate lui D. D. Roșca, aducînd elogiul „gratuității", riscă să facă din aceasta un alt mit: „mitul gratuității". Dacă „gratuitatea" nu este înțeleasă sau preluată în sensul ei originar și propriu, adică nu ca valoare efectivă, ci ca o condiție și premisă a valorii efective, ea este convertită „gratuit" în „mit al gratuității". Teoria gratuității așa cum o înțelege D. D. Roșca poate fi un remediu terapeutic împotriva pragmatismului mărginit; „mitul gratuității" este însă periculos ca orice mit.

tivă în cele mai variate relații: o poate *conserva* optim, o poate *transforma* pe măsura lui, o poate degrada sau *anula*, suprimîndu-și astfel propriul fundament. Conservarea optimă este posibilă numai pe secvența în care noul fenomen este doar o *funcție instrumentală* în raport cu baza sa. Cînd însă noul fenomen se autonomizează și devine substanțial, el se poate manifesta tendențial în raport cu propria sa bază în celelalte două sensuri menționate: transformarea, prin schimbarea structurii sau naturii bazei, ori desființarea propriei sale baze. Cele două alternative sînt opuse și ele sînt, ambele, cu putință. De unde destinul *problematic* al tuturor formelor existenței care se periclitează universal și reciproc, deși se generează și se întemeiază tot universal și reciproc. Numai existența, în totalitatea ei, nu este pîndită de riscul dispariției, aceasta fiind tăria ei infinită și poate crucea ei eternă. Și acum, ducînd acest gînd mai departe pînă la limita lui: dacă fenomenele spirituale sînt cele mai complexe fenomene ale existenței, atunci cînd ele se autonomizează în raport cu dinamica substanțială și energetică a existenței, ele își pot optimiza într-un prim sens baza generativă, prin transformarea acesteia, respectiv prin modelarea ei spirituală. Pornind din acest punct, existența în întregul ei poate să fie spiritualizată. *Noosfera* unui Teilhard de Chardin modelează ideal și utopic această tendință, care seamănă cu un fel de vis al spiritului. Dar tendința nu-și poate atinge limita, deoarece, pe de o parte, existența este infinită în spațiu și timp — ca să se petreacă în chip desăvîrșit, acest proces tendențial ar avea nevoie de o eternitate —, pe de altă parte — și mai ales — pentru că dispariția, prin idealizare, a substanței și energiei ar echivala cu dispariția bazei vieții spirituale. Pe cea de-a doua tendință, fenomenele spirituale își pot degrada direct propria lor bază infraspirituală — sinuciderea în cazul individului, războaiele în cazul colectivităților. Soluția metafizică a acestei probleme, în cazul gîndirii lui D. D. Roșca, este aceasta: valorile spirituale *pot fi* un factor de transformare ontologică a existenței în sensul spiritualizării sau umanizării ei progresive; tot ele *pot fi* însă suprimate de forțe nonspirituale (iraționale) din subtextul sau din exteriorul lor. În plan larg ontologic este lăsată aici o alternativă deschisă, accentuîndu-se ideea de răspundere metafizică a omului pentru *destinul* existenței și postulîndu-se imperativul atitudinii eroice ca efort de apărare a valorilor spirituale constituite, care, apărute printr-un concurs fericit, ar putea să dispară printr-un concurs nefericit de împrejurări, lăsînd astfel existența în infinitul ei somn dogmatic și irațional, somn în care nu mai știm ce se petrece, sau ce s-ar putea petrece. În acet sens, în dezvoltarea complementară a sintezei, accentul cade efectiv pe afirmarea *autonomiei* valorilor spirituale și pe *eficacitatea* indirectă și majoră a acestei autonomii. În limbajul „enunțului de relief", accentul cade pe afirmarea lui *R*, înțeles prin semnificația sa *valorică* sau axiologică.[7]

Extensia raționalizării valorice echivalează, concomitent, cu o pledoarie pentru „valorile veșnice" și cu o polemică la adresa pozițiilor care ies din scara axiologică pentru care optează gînditorul român.

Eseul *Valori veșnice* — după cum spuneam — afirmă fără echivoc și fără rezerve universalitatea unui triptic valoric fundamental: adevărul, dreptatea, binele. Universalitatea și perenitatea celor trei valori — numite „veșnice" — este concurată, deși concurează la rîndul ei două ordini sau stări

[7] După cum vom vedea și mai departe D. D. Roșca nu distinge suficient de precis și de clar *ontosul general* față de *ontosul uman*, sau, pe alt plan, ontologia de antropologie.

de fapt: prima, imanentă și limitată, a doua, „transcendentă" și nelimitată. A doua ordine sau stare posibilă este schițată, în interiorul sintezei din *Existența tragică*, dintr-o perspectivă *metafizică*. Redefinind această perspectivă nelimitată din punctul de vedere al temei „valorilor veșnice": aceste valori „veșnice" sînt *umane;* ele au apărut la un moment dat al dezvoltării spiritului uman; ele nu au nici un fel de fundament ontic sau natural, și așa cum au apărut — printr-un concurs de împrejurări „norocoase" — ar fi putut la fel de bine să *nu apară,* sau ar putea cîndva — printr-un concurs de împrejurări „nenorocoase" — să dispară într-o zi, fără nici o urmă, în neantul existenței. Cîtă vreme există în ordinea umanului, ele sînt și trebuie acceptate ca universale, ca valabile pentru oricare ființă rațională. Aceleași „valori veșnice" sînt periclitate însă și de o ordine imanentă limitată, în măsura în care elementul natural se conservă ca element nonvaloric în viața indivizilor și a popoarelor. E pusă aici în discuție tema relației imanente dintre *natură* și *cultură:* „În momentele ei de adîncă înțelegere a realității, inteligența omenească s-a sprijinit pe Natură pînă la un punct. Dar numai pînă la un punct. Căci, dacă omul a descoperit legi imanente Naturii, legi de care aceasta ascultă oarecum în chip spontan, tot el a plăsmuit idei pe care le-a impus ca pe tot atîtea frîne directoare lipsei de înțelepciune a Naturii. Spiritul omului a inventat norme de judecată universal valabile, care fac posibilă discuția și înțelegerea între inteligențe de origine etnică diferită; și tot el a propus omului legi morale pe care acesta caută să le impună — și-n parte a și reușit să le impună — instinctelor de distrugere ale bestiei ce stă ascunsă în fiecare ins și neam".[8] Spiritul creator de valori se naște deci din

[8] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 71.

natură, se bazează pînă la un punct pe natură și de la acest punct se opune naturii care, prin dinamica ei spontană, se opune, invers, spiritului. Dar spiritul, în autonomia sa relativă și în dinamica sa proprie, nu este pîndit doar de pericolul „transcendent" al forțelor iraționale ale naturii și ale nelimitatei existențe, sau de natura încorporată imanent în om, ca și în suporturile configurațiilor spirituale. El este pîndit și de el însuși. Căci, dacă adevărul, binele, frumosul — ca triptic fast constituit în ordinea umanului — țin de ordinea spiritului în sens generic, eroarea, răul, urîtul — ca triptic nefast — se configurează, și ele, în planul umanului, ținînd, și ele — dincolo de suporturile lor naturale sau sociale —, tot de ordinea spiritului. Tema celor trei mari pericole ce pîndesc valorile umane nu este nici ea sistematic dezvoltată de către D. D. Roșca, accentul gîndirii sale mergînd preferențial pe opoziția dintre *valoare,* pe de o parte, și substratul sau contextul ei *infravaloric,* pe de altă parte, sau pe opoziția dintre *cultură* și *natură.* Deplasarea de accent a gîndirii spre această temă dominantă în epocă are — după cum vom vedea în partea a doua a acestui volum — o serie de rădăcini și motivații. Am indicat aici tripticul valoric tradițional, de sorginte socratico-platoniciană: adevăr, bine, frumos, în care *dreptatea* este o modalitate particulară a *binelui.* În contextul polemic al eseului *Valori veșnice,* acest triptic este modificat prin adaptare la problema discutată: adevăr, dreptate, bine.

În fruntea tabelului de valori universale este pus *adevărul,* la care ne-am referit în paragraful anterior.

A doua valoare fundamentală, corelată cu prima sub semnul universalității, este *„dreptatea"*. Ca și *adevărul,* dreptatea este numai una, încît nu există o dreptate individuală sau una națională. Mai exact,

dacă ea este numai individuală sau numai națională, ea nu mai este dreptate cu adevărat. Axiologul D. D. Roșca introduce aici distincția dintre „starea de fapt", care ține de ordinea forței sau naturii, și „starea de drept", care ține de ordinea spiritului. Distincția este însoțită de o serie de precizări simple și corecte în liniile lor mari: singură forța, necondusă de *ideea* dreptății, nu creează „stări de drept" legitime; dar *ideea* de dreptate, pentru a căpăta chip concret, trebuie să fie ajutată de forță; doar ideea de drept ajutată de forță — de mijloace instrumentale — creează *„stările de drept"*. În limbajul autorului: „Nu e adevărat că forța ca atare poate fi izvor de drept și dreptate. Singură, forța nu creează, orice s-ar spune, *stări de drept,* ci numai *stări de fapt.* Faptul împlinit este legea fundamentală a forței.

Ca să creeze stări de drept, forța trebuie să țină seama de ideea de justiție, care e atare pentru toate spiritele liber judecătoare, căci orice ar afirma sofiștii zis realiști ..., există o conștiință universal omenească, care, singură, poate fi izvor de drept".[9]

A treia valoare fundamentală în aceeași tabelă este *binele,* considerațiile în jurul acestei valori fiind în esență aceleași ca și cele cu referire la celelalte, precedente.

Iar ca un corolar al acestui triptic valoric și ca o sinteză a lui, dată în configurația realului, este definit acest drept: „cel dintîi drept firesc, drept imprescriptibil al tuturor popoarelor, e dreptul de a-și păstra individualitatea etnică și spirituală".[10] Cîteva observații conclusive la acest excelent și actual eseu sînt necesare.

Mai întîi, toate valorile înscrise pe această tabelă sînt *corelative* sub semnul adevărului, deși fie-

[9] *Ibidem,* p. 83.
[10] *Ibidem,* p. 85.

care își are autonomia și cîmpul propriu de referință. Dată fiind structura *bipolară* a valorilor, fiecare este însoțită de contradictoria sa: adevăr—eroare; dreptate—nedreptate; bine—rău. La ele s-a ajuns treptat, procesual, acest proces luînd o turnură dialectică: „Linia ascendentă pe care se așază pomenitele faze (treptele ascensiunii spre valori — n. n.) nu e cu necesitate linie fără coborîșuri. Ea are și de acestea ...; privită în toată lungimea ei, linia aceasta se aseamănă cu un drum ce duce, totuși, spre culmea muntelui, suind și coborînd, în chip inevitabil, dealuri și văi".[11] După cum se observă, grafia interioară și dinamica din tabela valorilor fundamentale — însoțită de antivalorile inerente — se înscrie parțial în mișcarea matriceală a „enunțului de relief".

În al doilea rînd, plecînd de la un fapt istoric particular, care îi prilejuiește eseul, D. D. Roșca rezolvă în cîteva enunțuri simple dar ferme *tema* acut universală și controversată în acea epocă — actuală însă și azi — a relației dintre *național* și *universal*. Individualitatea etnică este o *stare de fapt* naturală, dar și o *stare de drept*. Dar o comunitate etnică iese din starea de natură, căpătîndu-și dreptul la existență numai dacă ajunge să participe la „valorile veștinice", pe care — pe de o parte — le creează *în forme specifice,* conținutul lor fiind universal, și care — pe de altă parte — apără și trebuie să apere tocmai individualitatea națiunii în raport cu alte națiuni. Căci, sub semnul „valorilor veșnice" menționate este cu putință și *comunicarea* și *colaborarea* între națiunile care, toate, au dreptul de a exista. În altă expresie, implicată în textul lui D. D. Roșca: dacă elementul etnic în specificul său nu conține componente valorice *universale,* el este sau prenațional (natură prevalorică), sau este orien-

[11] *Ibidem,* p. 72.

tat împotriva altor națiuni (orientare antinațională, sau supranațională). Specificul național și universalitatea valorilor nu se pot disocia valoric în nici un sens, această relație de tip *G—P* fiind o relație de *inerență*. Este adevărat însă că, în acest context, latent polemic, D. D. Roșca *accentuează* suplimentar și strategic „caracterul veșnic" al valorilor enunțate împotriva practicilor și teoriilor care afirmă *„naționalul"* (subînțeles ca forță naturală) disociat de universalitatea „valorilor veșnice".

Extensia raționalizării valorice își găsește un punct semnificativ de cristalizare și în eseul *Mitul utilului*. Eseul *Mitul utilului* este structurat pe patru secvențe: fenomenologia mitului; cauzele lui generative; dezintegrarea reflexivă a lui; perspectivele lui viitoare.

În analiza fenomenologică a mitului, D. D. Roșca pleacă de la constatarea *frecvenței* unor cuvinte „privilegiate" în cultura timpului de atunci (interbelic). „Există, altfel spus, cuvinte cu destine glorioase".[12] Și *frecvența* acestor cuvinte și atitudinea interioară față de semnificațiile și semnificatele lor — atitudine pozitivă dusă pînă la tabuizare — trădează o *mentalitate* generală. Diapazonul larg al acestor cuvinte intră în clasa noțiunii de *acțiune*, „ea însăși înghițită perfect de și mai încăpătorul util".[13] E vorba aici de acțiunea *directă* și de utilul *imediat*. Acum, mitul utilului, ca *mit*, s-a constituit printr-o serie de transferuri valorice: scos din domeniul lui propriu — economic —, utilul a fost *transferat* la scara tuturor *valorilor* unei culturi, considerîndu-se că numai acele valori sînt *autentice* care sînt direct utile unor nevoi imediate. Utilul a fost deci extrapolat dincolo de granițele lui legitime și tot nelegitim a fost fetișizat. În chip „firesc",

[12] *Ibidem*, p. 9.
[13] *Ibidem*.

toate valorile *gratuite* au fost descalificate gradual, pe această cale ajungîndu-se la o *tabelă valorică* în care, dacă pe primul loc stă maxima utilitate, iar pe ultimul loc maxima gratuitate, rolurile socio-profesionale se distribuie, ca importanță socială, astfel: „omul politic", „organizatorul" (inclusiv cel cultural), „economistul" și „financiarul", „inginerul" și „medicul", „omul de știință neaplicată" și, în sfîrșit, pe ultimul loc, „poetul", în sens generic, sau visătorul. „Filosofia" și „filosoful" ies pur și simplu din această scară, ca ținînd de nonvaloare. Această mentalitate este atît de presantă, încît ea s-a strecurat pînă și în cetatea spiritului: se crede în acest sens că *universalitatea* nu este locul unde se face știință pură, iar *istoria* ca disciplină este suprasolicitată din considerente „practice", de natură politică sau etică. Tot astfel se explică și superstiția „medicului" (ipostază nouă a vechiului vraci) sau a „inginerului", a doua superstiție tinzînd deja să o înlocuiască pe prima. Această mentalitate se cristalizează exemplar în ceea ce D. D. Roșca numește „mașinism": „Acesta să nu fie confundat cu exploatarea simplă a mașinii. Mașinismul este o întreagă concepție de viață, concepție care presupune un anumit fel de a face uz de mașină, căci ceea ce importă nu e folosul pe care omul îl trage din mașină, ci atitudinea *afectivă* ce-o ia față de mașină. Pornind de la gîndul, lămurit sau obscur, că sensul vieții trebuie căutat și găsit în augmentarea nesfîrșită a confortului fizic și în multiplicarea crescîndă a trebuințelor economice, mașinismul este concepția care crede că economicul o dată reglementat în chip perfect, fericirea omului e realizată, și rostul vieții împlinit".[14] Mentalitatea pusă în discuție este mai largă, infuzîndu-se și în civilizațiile popoarelor balcanice, între cele două războaie mondiale: „Acest

[14] *Ibidem*, p. 25.

spirit dă civilizațiilor acestora coloratură pragmatistă".[15] Dar acest pragmatism este *incipient* și poate de aceea cu atît mai dogmatic: „Suntem un fel de pragmatiști prin instinct, adică pragmatiști care se ignorează pe ei înșiși".[16]

Analiza fenomenologică a mitului utilului — plecînd de la eșantionul *semantic* și încheind cu mentalitatea *mașinismului* — este magistrală.

Pe a doua secvență a eseului, D. D. Roșca analizează geneza acestui mit, respectiv cauzele lui, cauze care îl *explică* și îl justifică, sau îl „scuză", dar numai pînă la un punct. Cauzele sînt de două tipuri: cauze interne sau autohtone, și cauze externe.

Cauza internă, principală, vine de foarte departe, și ea ține de însăși istoria noastră, care s-a desfășurat în condiții „extrem de vitrege". În esență: „Libertatea de mișcare trupească și sufletească ne-a lipsit".[17] N-am avut deci suficient răgaz și destulă libertate pentru a cultiva valorile *gratuite*, presați fiind de necesități stringente de apărare și conservare a ființei etnice. Această cauză permanentă a dat ca *efect* „fizionomia specifică a civilizației noastre". „Fizionomie—rezultat, care, la rîndul său, a întărit și mai mult jocul cauzelor istorice, creînd obiceiuri intelectuale și sentimentale ce-ar putea să nu mai aibă rost în noua etapă istorică în care ne angajăm".[18] Relația de generare este deci dialectică, efectul întărind propria sa cauză, fenomenul în întregul lui riscînd să funcționeze inerțial, dincolo de cauzele lui originare și reale.

Efectul — ca și fizionomia de ansamblu a fenomenului — este întărit de activarea unor cauze externe, care sînt și ele îndepărtate, dar în *spațiu*, nu în *timp*.

[15] *Ibidem*, p. 20.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*, p. 22.
[18] *Ibidem*, p. 13.

E vorba de influența civilizației europene. Noi am „descoperit" Europa și „am inaugurat meritosul efort de a-i asimila civilizația tocmai în momentul cînd Europa occidentală descoperise o mare și poate fatală abstracție: pe *homo oeconomicus*. Abstracție care, de-atunci, mit diriguitor al civilizației europene americanizate, a devenit — cum se știe — categorie de interpretare a evenimentelor istorice".[19] Aceasta înseamnă că întreaga istorie trecută a fost revăzută și reinterpretată — printr-o iluzie naturală — din perspectiva utilului economic.

Sub raport metodologic și în liniile ei mari, explicația este corectă, corelînd judicios cauzele *interne* cu cele *externe* și cauzele cu propriul lor efect, care le întărește, aglutinînd un fenomen tendențial și, la limită, inerțial.

A treia secvență a analizei tinde să dezintegreze valoric acest mit și să așeze *utilul* la locul lui cuvenit în tabela valorilor umane. Liniile de analiză critică sînt în esență două: una *istorică* și alta *logico-axiologică*.

Dacă privim istoria în chip obiectiv și dezinteresat, constatăm că, în diverse epoci, tabela valorică nu l-a avut în vîrful ei pe „homo oeconomicus", ci alte tipuri umane, cum ar fi „cavalerul", sau „sfîntul". Și mitul utilului și „homo oeconomicus" sînt de dată recentă, sînt generate de producția modernă burgheză.

În al doilea rînd, sub raport logico-axiologic, D. D. Roșca argumentează cu aceeași rigoare și cu fapte semnificative două teze pe care e suficient să le menționăm. Prima: că „gratuitul" poate să devină *cauză* generatoare a utilului. A doua: că omul a ajuns om doar atunci cînd a descoperit valorile „gratuite", în aparență dezinteresate. Prima teză

[19] *Ibidem*, p. 24.

pledează pentru ceea ce numim azi cercetare *fundamentală*. Tot istoria trecută dovedește că atunci cînd omul a făcut *știință pentru știință* și a cunoscut de dragul de a cunoaște, atunci cunoștințele sale s-au dovedit *ulterior* și *indirect* mult mai eficiente în ordinea practică a utilului decît atunci cînd el a cunoscut sub presiunea unor nevoi imediate și a acțiunii directe. Inserînd o serie de exemple semnificative, exegetul conchide, aparent, dar numai aparent, paradoxal: „Iată deci cîteva exemple care ne arată cum inutilul, gratuitul devine util negratuitului, utilului".[20] Într-o formulare memorabilă, concomitent axiomă valorică și emblemă: „nu există util mare fără mare inutil premergător".[21]

Ultima secvență a eseului este concomitent polemică și imperativă; se îndreaptă împotriva unei scări consacrate inerțial, de valori, și optează clar pentru o altă scară, în vîrful căreia să stea valorile pur spirituale, „gratuite". În această nouă scară, „utilul", nu este eliminat, ci îi este schimbat doar locul, printr-o modificare de *accent:* el este un *mijloc* și un *cadru* optim pentru realizarea „gratuitului". Noua generație, căreia D. D. Roșca i se adresează — ca potențială constructoare a unei noi tabele valorice —, va trebui să fie o „generație de contemplativi puri: artiști, gînditori, savanți netehnicieni, și nu o generație de «oameni de acțiune»".[22] Cît privetșe realizarea sau nerealizarea acestei alternative, D. D. Roșca este sceptic în sensul pur al termenului, lăsînd ambele alternative ale lui *poate* în joc, după ce accentuează clar necesitatea unui singur *trebuie*, încît, aici, conchide autorul eseului: „Ar fi greu să facem pronosticuri sigure".[23]

---

[20] *Ibidem*, p. 31.
[21] *Ibidem*, p. 32.
[22] *Ibidem*, p. 37.
[23] *Ibidem*, p. 39.

În finalul prezentării acestui excelent eseu, cîteva observații concluzive sînt iarăși necesare.

În primul rînd, D. D. Roșca pledează — și aici — pentru *gratuitate* (categorie a spiritului fundată metafizic în *Existența tragică*), în relativă opoziție față de util. Altfel însă, *gratuitatea* nu este finalitatea ultimă a culturii și a valorilor ei, ci numai o dimensiune sau o determinație a acestora. Ultima finalitate a culturii — care, axiologic, se definește ca gratuită — este, de fapt, dezvoltarea *personalității* umane, personalitatea fiind *scopul* și *binele* suprem al existenței. Potrivit tehnicii sale *perspectivale* de analiză, D. D. Roșca pune sau deplasează aceeași temă — gratuitatea — pe diverse planuri — metafizic, axiologic, antropologic —, încercînd să o lumineze din toate perspectivele posibile.

În al doilea rînd, în acest context pledoaria pentru *gratuitate* este purtată preponderent polemic, prin critica *mitului utilului*. După cum sugeram, „gratuitatea" este echivalentă — cel puțin în planul cunoașterii — cu ceea ce azi numim „cercetare fundamentală". Chiar dincolo de resorturile și rațiunile polemicii, D. D. Roșca ignoră valoarea *cercetării aplicative*, pe care o asimilează direct și nediferențiat cu mitul utilului. Din acest punct de vedere — și numai din acesta —, eseul este azi depășit, în măsura în care una dintre problemele cheie ale științei și tehnicii contemporane este găsirea unor *soluții optime* de corelare a celor două tipuri de cercetare: *aplicativă* — comandată de nevoi practice imediate — și *fundamentală*, eliberată de presiunea acestor nevoi. Dar această limită nu alterează nici caracterul corect previzional al eseului — confirmat de existența actuală a *societăților* de consum și a *mentalității* consumative, precum și a tipurilor tehnocratice de organizare și conducere a vieții sociale —, nici ideea axiologică centrală care, în esență, se definește astfel: valorile materiale nu pot fi legitime decît ca

un *cadru*, o *condiție* și un *mijloc* pentru dezvoltarea valorilor spirituale și, în ultimă instanță, a personalității umane.

În al treilea rînd, după cum vom vedea și în capitolul următor, în forma rarefiată a abstracțiilor filosofice, D. D. Roșca participă cu acest eseu la climatul interbelic de amplă și controversată dezbatere privind căile posibile de dezvoltare a țării noastre în viitor. Implicatele politice ale poziției filosofice a lui D. D. Roșca vor fi dezvăluite în acel context de analiză.

În al patrulea rînd, eseul *Mitul utilului* trebuie văzut, în economia de ansamblu a operei lui D. D. Roșca, drept un comentariu aplicativ al temei de bază din *Valori veșnice*, comentariu cu referință la o secvență istorică, cea proprie timpului în care a fost scris, *Valori veșnice* fiind, la rîndul lui, un comentariu aplicativ al unei teze axiologice de bază a sintezei. *Mitul utilului* este, altfel spus, o particularizare a particularizării.

1.3.1.3. *Extensia raționalizării metafizice*. Extensia raționalizării metafizice a fost realizată de către D. D. Roșca și văzută de noi pe plan *ontologic*, ea angajînd — în ultimă analiză — determinațiile „rațional"—„irațional". Știm însă că cele două determinații implică subiacent determinațiile cu valoare *axiologică* „sens"—„nonsens". E vorba atît de sensul sau de nonsensul existenței, în totalitatea ei, cît și de sensul sau nonsensul ființei umane — a umanității — în sînul acestei totalității.

Corelarea celor două dimensiuni ale existenței este o constantă a gîndirii lui D. D. Roșca. În *Existența tragică*, această corelare avea valoarea unui program: sinteza filosofică era menită să ofere întemeierea teoretică a unei atitudini legitime în fața existenței și a unui stil de viață umană consonant cu rațiunea teoretică. Ideea acestei corelări are mai

multe antecedente culturale și premise sau rădăcini determinative. Să menționăm doar cîteva dintre ele:

Fără îndoială că în această corelare D. D. Roșca reia concepția elenă despre filosofie înțeleasă ca *înțelepciune*. Expresia nediferențiată „iubire de înțelepciune" conținea ambele componente ale vieții, una teoretică sau *reflexivă*, și alta practică, sau *etică*.

Filosofia clasică germană, prin Kant, a pus în termeni teoretici expliciți tema relației dintre rațiunea *teoretică* și rațiunea *practică*, autorul celor trei *Critici* accentuînd chiar superioritatea *rațiunii practice* în raport cu cea *teoretică*, idee remarcată entuziast de către Lenin. Corelarea celor două tipuri de rațiuni — evidentă mai ales în *Fenomenologia spiritului* — marchează structura internă a gîndirii hegeliene. Aceste două prefigurări și sugestii sînt cultural pozitive.

Se adaugă la ele și o sugestie negativă — D. D. Roșca reacționînd critic la orientările speculativ formale sau neutral-exegetice (alexandrinism) de tipul neokantianismului, sau, mai ales, al pozitivismului, care suspendă problema „sensului" și „nonsensului", ca fiind o problemă lipsită de *sens* — în măsura în care cele două determinații nu au o accepție riguros și restrîns logică și epistemologică. Pe acest fundal reactiv s-au altoit, desigur, și sugestii din filosofia vieții (de la Nietzsche la Dilthey). Dar aceste sugestii culturale europene sînt captate și dezvoltate pe fondul unei inspirații sau orientări originare, interne, pe care, aici, doar o enunțăm. E vorba, mai întîi, de o trăsătură dominantă a culturii și spiritualității românești, care — expresie a *realismului* funciar decelat de Joja ca o notă distinctivă — a fost de la începuturi și a rămas constant mult mai apropiată de problemele reale ale vieții și practicii decît alte culturi. Cînd, în *Valori*

veşnice, D. D. Roşca reacţionează critic faţă de orientarea pragmatică a culturii noastre, el vizează, pe de o parte, o stare de fapt limită sau tendenţială (pragmatismul îngust), pe de altă parte însă, concepe „valorile veşnice" tot ca instrumente *superioare* în slujba vieţii şi acţiunii sociale sau istorice. Ideea corelaţiei — superioare — dintre teoretic şi practic nu numai că nu este părăsită, ci este accentuată fără echivoc. Dar asupra acestei probleme vom reveni. În sfîrşit, corelarea planurilor amintite ţine şi de o componentă subiectivă a personalităţii gînditorului român, pe care am numit-o orientare fundamental *etică* a sensibilităţii şi atitudinii lui în faţa existenţei. Dar susmenţionata corelare de planuri, constantă fiind, înregistrează o curbă de variaţie marcată de deplasări de accent, pe care urmează să le punem în evidenţă.

În *Existenţa tragică,* singura atitudine legitimă în faţa existenţei este considerată atitudinea *eroică;* aceasta conferă *sens* existenţei prin creaţia valorilor spirituale, care sînt forma de raţionalizare a existenţei. Deşi se sugerează că valorile sînt mediul în care se formează *personalitatea* umană, accentul gîndirii cade totuşi pe *universul* valoric. E vorba în primul rînd de valorile *spirituale* faţă de care valorile materiale n-au decît rolul unui *cadru* exterior. Fiinţa umană — ca agent şi produs al acestui univers specific — este înţeleasă sau ca individ *abstract* (oricare individ), sau ca umanitate *generică.* O discriminare valorică şi cu sugestii *elitiste* apare aici: personalitatea autentică creatoare de valori spirituale este distinsă şi discret opusă *maselor,* care reprezintă mai degrabă cantitativul istoriei.

În *Valori veşnice,* care coboară analiza pe plan istoric, subiectul este un popor — respectiv popoarele — şi grupurile socioprofesionale. Relaţia dintre cele două tipuri mari de valori este uşor modificată. Valorile materiale sînt mai ales un *mijloc* pentru

afirmarea valorilor spirituale, iar ţinta finală a acestora este formarea personalităţii *oricui* şi a *tuturor.* Citim aici lecţia tacită a lui Goethe — „Personalitatea este binele suprem" —, ca şi a lui Hegel — conştiinţa de sine este punctul culminant al devenirii existenţei —, integrate însă unei gîndiri care începe să capete o discretă orientare sociologică.

În *Ideal de viaţă,* relaţia celor două tipuri de valori capătă o altă *nuanţă,* printr-o progresivă deplasare a accentului anterior, realizată — foarte probabil — în urma contactului cu filosofia marxistă: D. D. Roşca enunţă deja ideea *armonizării* celor două tipuri de valori, chiar dacă linia interioară a ierarhizării lor nu este ştearsă. Ideea dezvoltării valorilor tehnico-materiale şi a organizării ideale a vieţii sociale este corelată cu timpul liber, nu al individului creator, ci al maselor: „Căci această organizare ideală ar permite, la rîndul ei, să fie înlocuite de maşină forţele umane pretutindenea unde iniţiativa individuală nu este indispensabilă. O astfel de înlocuire ar crea apoi, *pe seama tuturor,* condiţii de înflorire maximă a puterilor creatoare de valori spirituale, creatoare de elemente de cultură a sufletului, singurele care fac din viaţa omenească însăşi, valoare supremă şi într-adevăr demnă de a fi trăită".[24] Cele două tipuri de valori sînt asociate cu propăşirea sau progresul *exterior* şi cel *interior,* iar idealul de viaţă al epocii moderne ar fi armonizarea lor: „Idealul modern de viaţă nu poate fi altul decît sincronizarea acestor două feluri de propăşiri".[25]

Orientarea practică şi sociologică a gîndirii este evidentă, dincolo de limbajul netehnicizat al lui D. D. Roşca. Această orientare culminează în eseul *Lenin,* în care accentul cade pe ideea emancipării

[24] *Ibidem,* p. 146.
[25] *Ibidem,* p. 150.

sociale prin reorganizarea întregii vieți sociale sub un alt *ideal istoric*. Această evoluție a gîndirii lui D. D. Roșca, referitoare la tema sensului vieții umane, poate fi definită rezumativ ca deplasare de accent: de la elogiul superiorității nete a valorilor spirituale la necesitatea corelării optime a celor două tipuri de valori; de la ideea *individului* izolat și abstract la ideea formelor de organizare colectivă a oamenilor (popor, mase, generație, grup socio-profesional); de la gîndul, discret elitist, al personalității creatoare de excepție, la ideea larg democratică a necesității cultivării maselor. Toate aceste deplasări de accent au ca fundal teoretic ideea corelației dintre rațiunea teoretică și cea practică, corelație ce este marcată ea însăși de o discretă deplasare de accent de la teoreticul (niciodată disociat de practic) spre practicul în diverse variante (niciodată disociat de teoretic).

Nu este vorba nici pe departe de o părăsire a planului metafizic al gîndirii și de o deplasare a acesteia în conjuncturalul limitat, ci doar de o particularizare a gîndirii, pe context și determinată de context. Faptul că planul metafizic nu este nici o clipă părăsit, ci este păstrat esoteric, în perioada dogmatică în care filosofia era exterior și excesiv sociologizată și politizată, o dovedește fără echivoc — ca o tîrzie ieșire la suprafață a unui proces subteran — tot lucrarea *Însemnări despre Hegel*, și mai ales lucrarea *Condiția umană văzută în lumina cîtorva date ale filosofiei hegeliene* (lucrare pe care am studiat-o în forma ei manuscriptă).

Ideea fundamentală pe care D. D. Roșca o degajă din gîndirea hegeliană ca temei al condiției umane este tulburător de adîncă, frumoasă și dramatică. E vorba de tema relației dintre *finit* și *infinit*. Concepția hegeliană asupra infinitului am expus-o într-un alt context de analiză, din primul volum al exegezei noastre. Cîteva precizări suplimentare sînt aici necesare. Un laitmotiv al gîndirii hegeliene asupra temei este distincția clară și netă între *falsul infinit* (sau răul infinit) și infinitul *rațional*. Falsul infinit este văzut de Hegel ca un produs al reprezentării și al intelectului care separă determinațiile opuse, contrare. El este, altfel spus, reprezentat ca fiind *dincolo* de finit, *transcendent* în raport cu finitul. Dar, observă Hegel, infinitul care este gîndit dincolo de finit este limitat de către finit și nu mai este infinit, pentru că nu conține formele finite. Infinitul autentic sau rațional trebuie să integreze toate formele finite sau să fie conținut în ele. Pe de altă parte însă, gîndirea nu poate anula *diferența* reală dintre finit și infinit. Aceasta înseamnă că finitul conține în el, *virtual*, infinitul, și că destinul finitului este *mișcarea* lui, prin depășirea limitei, spre infinit. În această mișcare se instituie însă un paradox, sau o dublă alternativă: dacă finitul se anulează ca finit, el este supus morții; el poate însă să treacă într-o altă formă, *finită*, în care infinitul se reflectă mai *adecvat*, sau poate trece într-o altă formă finită, care se află la o distanță *indefinită* față de infinit.

Hegel merge pe prima alternativă, pentru că a doua este iarăși marcată tacit de supoziția răului infinit. În expresia lui D. D. Roșca: „Oricare formă de existență este finită. Dar oricare formă de existență, din cauza contradicției care îi este imanentă, e dotată cu mișcare, care o împinge să-și depășească limitele proprii, făcînd din ea un moment al totalității căreia îi aparține, totalitate care, în ultimă analiză hegeliană, este infinitul. Deci, dacă este adevărat că infinitul înglobează în sine finitul, este adevărat de asemenea că, la rîndul lui, acesta conține în sine infinitul, care îi este imanent"[26]. Forma finită în care infinitul se reflectă sau este conținut

[26] D. D. Roșca, *Condiția umană văzută în lumina cîtorva date ale filosofiei hegeliene* (în mss.).

și exprimat într-o modalitate adecvată este subiectivitatea *conștientă*, ca subiectivitate *gînditoare*. Tendința fundamentală a întregii existențe este realizarea subiectivității conștiente — dacă privim tema din perspectiva acelei forme finite care este ființa umană; dacă o privim din perspectiva totalității existenței care are ca ultim substrat *spiritul*, aceeași tendință poate fi definită ca autorealizare a spiritului în expresia ultimă a subiectivității conștiente ajunsă la conceptul spiritului infinit.

Această relație dintre finit și infinit este fundamentul ontic al *condiției umane*. *Dezvoltarea* decelată de Hegel în toate sferele existenței și *progresul* decelat ca tendință fundamentală în ordinea umanului sînt întemeiate de marele filosof în contradicția și mișcarea dialectică a celor două determinații. Pe acest fond de exegeză D. D. Roșca schițează două rezerve față de Hegel, rezerve extrem de semnificative pentru propria poziție de gîndire.

Prima rezervă: „Și dacă *nu este cert* (s.n. — T.C.) în ceea ce privește alte forme de existență, că lucrurile se petrec chiar așa cum credea Hegel, în ceea ce privește omul însă, realitatea concretă a acestuia, adică structura sa mentală ilustrează, în datele ei esențiale, relația concepută de către autorul *Științei logicii* între finit și infinit"[27].

Rezerva, deși doar schițată, ni se pare esențială. Pentru a-i înțelege implicația adîncă, să facem precizarea că Hegel, în concepția asupra relației dintre finit și infinit, reia într-o modalitate dialectică superioară teoria aristotelică asupra mișcării. După cum se știe, *entelehia*, ca formă a formelor — cel puțin în interpretarea occidentală și scolastică a lui Aristotel — este imobilă, dar atrage spre sine și pune în mișcare toate formele existenței. Altfel spus, entelehia este transcendentă și imobilă, pe cînd in-

[27] *Ibidem.*

finitul hegelian este *imanent*, mișcîndu-se în și prin *toate* formele finite. D. D. Roșca este de acord cu corelația dintre finit și infinit, așa cum o gîndește Hegel, într-un singur punct, pe secvența la care ne referim acum: infinitul este conținut în finit doar atunci cînd e vorba de *ființa umană*, de conștiința subiectivă, în rest relația fiind *problematică*. În plan ontologic, Hegel a făcut un efort uriaș pentru a indica formele naturale care *pregătesc* și *prefigurează* subiectivitatea umană, orice formă de existență naturală care posedă în ea relația de unitate și diversitate, sau care are, în limbaj metaforic, *centru* interior și *contur* exterior, fiind văzută ca o astfel de prefigurare: de la sistemul planetar la individul animal. În schimb, D. D. Roșca are în vedere subiectul doar ca subiectivitate umană constituită, apărută în sînul existenței ca un „miracol" greu explicabil, sau explicabil printr-o norocoasă întîlnire a unor factori de hazard. Aceasta înseamnă că tendința constituirii conștiinței subiective în sînul existenței este pentru Hegel o tendință fundamentală și necesară — de unde și istoria *subiectului*, de la formele naturale la subiectivitatea conștientă —, în timp ce pentru D. D. Roșca o astfel de tedință fundamentală și necesară nu există. Spus pe scurt, pentru gînditorul român *dezvoltarea*, ca tendință fundamentală a existenței este discutabilă sau problematică. Aceasta înseamnă, la un al doilea nivel de adîncime al temei, că, în relația ce se instituie între finit și infinit și care conține și unitatea și opoziția, Hegel pune accentul în ultimă analiză pe *unitate*, în timp ce gînditorul român pune accentul pe *opoziție* sau pe fisură. Cum precizam în alt context, Hegel gîndește după un model *organic*, pe cînd D. D. Roșca gîndește după un model *nonorganic*. De aceea, deși este de acord cu relația dintre infinit și finit așa cum o gîndește dialecticianul Hegel, dar numai cu referință la forma finită care este

omul, D. D. Roșca traduce această idee de esență hegeliană într-o formă care evocă, fără echivoc, spiritualitatea pascaliană și climatul *Existenței tragice*. În expresia lui D. D. Roșca, argumentînd teza hegeliană: „Căci, într-adevăr, una dintre trăsăturile cele mai caracteristice și aceea care definește poate prezența însăși a naturii omului, și în consecință condiția umană, este conștiința pe care omul o are despre eterna sa insuficiență, despre continua și actuala sa imperfecțiune; și în același timp dorința sa mereu vie și lupta sa constantă de a se depăși"[28].

Însăși ordinea sintagmelor în text indică faptul că accentul gîndirii lui D. D. Roșca merge pe *fisură* și pe *nevoia eliminării* ei, și nu invers, pe unitatea progresivă a determinațiilor.

Dar acest comentariu este un indice exterior semnificativ pentru a doua rezervă a lui D. D. Roșca față de Hegel. Și anume, Hegel a crezut că realizarea *deplină* a infinitului în finit, deci realizarea absolutului rațional, este posibilă într-un *loc* și *timp* anume, respectiv într-o formă *determinată finită*, ceea ce, de fapt, chiar potrivit relației hegeliene dintre finit și infinit, marchează o contradicție *nedialectică* și o *inconsecvență*. Într-o expresie relativ exterioară dialecticii hegeliene, plecînd de la corelația *virtuală* dintre finit și infinit, Hegel ajunge la corolarul unității lor *reale* și *actualizate;* de aceea, condiția umană văzută în această perspectivă ontologică este doar *dramatică*. În schimb, acceptînd ideea corelației celor două determinații într-o formă infinit *virtuală* — potrivit căreia niciodată infinitul nu poate fi deplin actualizat în finit —, D. D. Roșca stă pe o poziție ontologică în perspectiva căreia condiția umană este iremediabil *tragică*.

Textul de exegeză pe care l-am analizat pune în evidență poziția filosofică originală a lui D. D. Roșca prin și dincolo de relațiile sale cu filosofia lui Hegel și cu filosofia marxistă. Această poziție complexă poate fi definită pe scurt astfel: în primul rînd, studiul-exegeză la care ne referim are o valoare teoretică de sine stătătoare prin profunzimea și claritatea logică a analizelor și, în al doilea rînd, el este desfășurat și de pe poziția metodologică a filosofiei marxiste, D. D. Roșca indicînd și rădăcinile sociale ale gîndirii hegeliene; în al treilea rînd, el decelează din filosofia hegeliană o temă fundamentală adînc frămîntată de Hegel și de către D. D. Roșca, prezentă dar insuficient elaborată în filosofia marxistă; în al patrulea rînd, D. D. Roșca sugerează punctul de continuitate dintre dialectica hegeliană și filosofia marxistă, cu referință la condiția *dramatică* a ființei umane, fundată ontologic în dialectica relației finit—infinit; în al cincilea rînd, D. D. Roșca schițează o rezervă critică netă față de conservatorul Hegel, indicînd contradicția dintre metodă și sistem, rezervă compatibilă cu critica marxistă a lui Hegel; dar, în al șaselea și ultimul rînd, D. D. Roșca merge pe ideea distanței virtuale infinite dintre finit și infinit, această soluție fiind *nehegeliană*, fiind *neutrală* față de soluția marxistă, care lasă tema într-o anumită suspensie formală, dar este întru totul compatibilă cu *Existența tragică*. Această compatibilitate este discretă sau tacită, dar transparentă. Ceea ce înseamnă că exegeza marchează un ultim dialog cu Hegel. Dialog purtat parțial de pe pozițiile *metodologice* ale filosofiei marxiste și parțial de pe o poziție *ontologică* a *Existenței tragice*, poziție care nici nu intră în acord pozitiv, dar nici în dezacord explicit cu filosofia marxistă. E vorba aici, în ultimă analiză, de dezvoltarea implicației metafizice a unei singure ramuri a „enunțului de relief"; existența este și *rațională (R)*, și pe această latură a ei poate căpăta un *sens* prin acțiunea umană creatoare de valori. Istoria în-

---

[28] *Ibidem*.

treagă, cu mutațiile ei sociale — inclusiv apariția socialismului —, apare ca o confirmare a unei ramuri a „enunțului de relief", ceea ce nu anulează — crede, tacit, D. D. Roșca — condiția, în ultimă analiză, fundamental *tragică* a ființei umane. Pe scurt: D. D. Roșca nu a părăsit poziția de bază a *Existenței tragice,* în raport cu care atît noua *filosofie,* cît și noua *societate,* apar ca o confirmare și îmbogățire a unei ramuri a „enunțului de relief". E vorba de ramura care se deplasează spre *raționalitate* și *sens,* în aceasta constînd deplasarea de accent a dezvoltării complementare a raționalei metafizice.

1.3.1.4. — *Extensia raționalei metodologice.* Simțul comun este instalat în certitudine și în bucuria ei naivă. El posedă un „dogmatism" latent, inconștient și, la urma urmei, fecund, pentru că nu este elaborat individual, sau este expresia unei elaborări anonime genuine. „Punctul de vedere" este însă elaborat individual — chiar dacă posedă universalitate — și psihologic el stă în certitudine, chiar dacă are presentimentul erorii de care este marcat. „Punctul de vedere", ca ieșire orgolioasă din simțul comun, este marcat — fără să știe și fără să vrea — de dogmatismul simțului comun. Acest alt dogmatism nongenuin nu este interior fecund, ci el este fecund pentru că stîrnește un alt „punct de vedere". Expresia spirituală a lui „hommo hommini lupus" este universala luptă a „punctelor de vedere". Scepticismul este, pe de o parte, pacea lor lașă și, pe de altă parte, tiranizarea și anularea lor. Descoperirea experienței sceptice a gîndirii este similară cu experiența afectivă a copilului care atunci cînd învață astronomia află că Pămîntul e sferic și că se învîrtește; îl încearcă spaima de a nu aluneca de pe sferă. Reacția de apărare în fața acestei spaime — semn al prelungirii dogmatismului naiv al simțului

comun — este instalarea în sfera vidă. De aceea, scepticismul este — cum spuneam într-un context anterior — un dogmatism cu semnul „minus" în față. Experiența reflexivă atinge un punct maxim de complexitate atunci cînd intră în jocul și tensiunea relației dintre concomitenta nevoie și concomitentul refuz atît al dogmatismului — naiv sau elaborat —, cît și al scepticismului. Această modalitate a spiritului o reprezintă *forma euristică* a reflecției, pe care am decelat-o ca fiind proprie gînditorului român D. D. Roșca. Metodologic, ea se definește prin introducerea „punctelor de vedere" și apoi prin *nevoia* și *refuzul* de a *coordona* sau *ierarhiza* „punctele de vedere" printr-un *metapunct.* Semnul clar al acestei funciare ambivalențe a spiritului — semn egal de fecunditate și risipă, sau, dacă se preferă, de „sterilitate" asumată — este absența unei topici fixe, numărabile în doi, trei sau patru, a „punctelor de vedere". Ele pot fi înmulțite sau scăzute în funcție de obiect, de disponibilitatea spiritului sau de relația de joc a acestora. Asumarea și concomitentul refuz al „punctelor de vedere" ca *deschise* este, pe de o parte, un semn de maximă complexitate a gîndirii și este, pe de altă parte, un semn al unei alte orientări *instinctive* a ei. E semnul orientării ei instinctiv *sociologice:* gîndul nu este doar gînd în raport cu obiectul, ci el este un gînd originat în subiect, „punctul de vedere" se disociază întrucît „vederea" se deschide dintr-un „punct" determinat. Ca să iasă din scepticismul latent al *indefinitelor* „puncte de vedere", D. D. Roșca le-a redus virtual la două — determinat evident de contextul cultural al epocii —: *subiectivitatea* infrareflexivă, pe de o parte, *contextul* extrareflexiv, pe de altă parte. În cartea de sinteză, subiectivitatea creatoare este văzută ca *lirism nativ* — necesar, dar nu și suficient —, iar contextul este văzut ca un *context cultural,* de tendințe spirituale

dominante. În expresia autorului: *linii* și *figuri*. Raționalismul euristic al gînditorului român — cultivat la școala severă și complexă a dialecticii hegeliene — era firesc deschis spre dialectica noastră, care pune în joc un alt „punct de vedere", *explicit* sociologic și efectiv revoluționar. Virtualele „puncte de vedere" *integratoare* — individualitatea și contextul — nu sînt și nu e cazul să fie părăsite de către D. D. Roșca; ele sînt doar regîndite, *fiecare* în parte, și este, mai ales, regîndită *relația* lor.

Contextul este reconfigurat într-un punct esențial. Nu mai este văzut exclusiv sau preponderent ca un context *cultural*, ci ca unul *socio-cultural*. În componenta lui este integrată, ca nivel determinativ sau *palier*, structura socială și de clasă. Efortul mare de gîndire al lui D. D. Roșca rezidă aici, în încercarea de a înțelege rațional relația dintre structura socială a unui context, ca structură infrareflexivă, și natura produselor reflexive (filosofice), ca distilate ale sale. Punctele de racord — verigile de legătură — dintre cele două elemente atît de eterogene prin natura lor sînt cel puțin două. În primul rînd, fără a folosi termenul, D. D. Roșca introduce în ecuația explicativă ceea ce noi numim *mentalitate* a unei clase, sau ceea ce Lucien Goldmann numește *„viziune"* a unei clase sau a unui grup social asupra existenței. Dar, mentalitatea sau viziunea ca orientare colectivă, și deci generală, în mediul existenței sociale și naturale nu poate fi raportată nemijlocit la *conținutul* particular și la *forma individuală* a unei concepții filosofice. De aceea, cu referință la termenul corelativ ce trebuie explicat — pentru că este generat sau determinat —, D. D. Roșca introduce expresia de *spirit științific*. Filosofiile materialiste au la bază spiritul științific pentru că exprimă mentalitatea claselor progresiste, care fiind active și productive, nu pot fi altfel decît orientîndu-se *realist* — nu imaginativ sau fantezist — în

mediul existenței. *Spiritul neștiințific* este în esență *magic* și *mistic*, inspirînd filosofiile idealiste, care se autoblochează în cercul contemplativ al spiritului pur, detașat de datele reale ale existenței.

Pe această distincție cu valoare de verigă generică, D. D. Roșca pune în joc două cupluri categoriale centrale.

Mai întîi, e vorba de cuplul dat de relația dintre *ființă* și *devenire*. Istoria filosofiei poate fi văzută și din punctul de vedere al relației dintre cele două categorii. În structura conceptuală ultimă a oricărei filosofii putem decela prezența uneia sau alteia dintre aceste două categorii, respectiv a unei relații determinate și specifice între ele. Or, filosofiile care au la baza lor reflexivă categoria *devenirii* (Heraclit) sînt puse în corelație cu mentalitatea claselor progresiste, active și creatoare a noului. Invers, filosofiile *ființei* apără o stare de fapt existentă și exprimă mentalitatea claselor conservatoare, sau retrograde. Cînd cele două categorii sînt corelate contradictoriu — ca în cazul lui Hegel, la care apare contradicția dintre *metoda* inspirată de *devenire* și *sistemul* inspirat de *ființă* —, gînditorul exprimă poziția contradictorie a unei clase în istorie, sau exprimă *dubla* orientare a unor clase cu interese și mentalități *opuse*.

Un al doilea cuplu introdus de exeget în ecuația explicativă este cuplul *parte—întreg*. În spatele acestui cuplu categorial este decelată relația dintre *individ* și *colectivitate*. Există mai multe relații reflexive posibile între *parte* și *întreg*, după cum există mai multe relații sociologice între *individ* și *colectivitate* — fie aceasta grup social, fie societatea în ansamblul ei. Ceea ce înseamnă că oricare soluție filosofică a relației dintre *parte* și *întreg* — relația dintre finit și infinit fiind expresia dezvoltată a acesteia — este generată și poate fi explicată de relația reală dintre indivizi și colectivitățile cărora

aceștia le aparțin. Dar această relație *ontică* este și premisa unei relații gnoseologice: dacă între *parte* și *întreg* există o corelație *adecvată* sau *optimă*, aceasta înseamnă că ea se stabilește și între ființa umană ca *parte* și totalitatea existenței ca *întreg*. Dacă nu, nu! Aceasta înseamnă deci, în proximă analiză, că orientările gnoseologice sînt întemeiate în relația teoretică parte—întreg și, în ultimă analiză, în relația individ—societate, ca relație sociologică.

În rezumat, la această primă secvență: decelarea *spiritului științific* sau a absenței lui face legătura dintre *orientarea materialistă* sau cea *idealistă* a unei filosofii și *mentalitatea progresistă* sau cea *retrogradă* a clasei care o inspiră și o generează neconștient; conceptele de *devenire* și *ființă* stabilesc aceeași corelație din perspectiva *orientării metodologice* — *dialectică* sau *metafizică* — a filosofiilor; *conceptele* de *parte* și *întreg* stabilesc aceeași corelație dintr-o a treia perspectivă — aceea a *orientărilor gnoseologice, pozitive* sau *negative, optimiste* sau *pesimiste*. Acest model explicativ dus pe cele trei planuri — care sînt distincte, dar se intersectează — este folosit magistral mai ales în *Insemnări despre Hegel,* în prelegerile lui D. D. Roșca — care sînt în curs de reconstituire de către foștii studenți —, ca și în cîteva — puține — texte rămase nepublicate. Între acestea, se impune textul despre *presocratici,* ca și un text aparent marginal, dar important, despre *Alcmeon din Crotona.*

Dar acest model explicativ vizează — atît la nivelul *palierelor* explicative, cît și la nivelul *valorii* și perenității conținuturilor de adevăr — nivelul *P*, atît al structurilor sociale, cît și al concepțiilor filosofice. Reorientarea metodologică a gîndirii lui D. D. Roșca nu pierde din vedere momentele *I* și *G*. Aceste două momente erau pierdute aproape complet din vedere în forma dogmatică a filosofiei marxiste, sau a istoriografiei filosofice marxiste. Aceasta, pentru că *individualitatea* creatoare — personalitatea spirituală — era considerată ca o simplă variabilă *funcțională* a contextului sau a structurilor generative — mod teoretic de a vedea care, sociologic, era originat el însuși în considerarea individualității de excepție ca o erezie nedemocratică — iar concepția filosofică în întregul ei era racordată fără rest la un context istoric *particular,* fiind astfel privată de orice *valoare* sau *deschidere* valorică universală; acest mod teoretic de a vedea fiind el însuși determinat de un tip specific de „închidere" socio-politică, explicabilă istoric, chiar dacă nu și justificată. Fapt pentru care, ea a trebuit să fie depășită și a fost depășită spre o universală *deschidere* — selectivă, evident — spre trecut, prezent și viitor.

Or, în acel context, D. D. Roșca a avut curajul să pună în evidență importanța *subiectivității* creatoare, reluînd astfel o temă fundamentală a *Existenței tragice*. Tema este reluată în forma sugerată la cursuri și este apoi pusă sau repusă în relief, atît în studiile sale publicate de *metafilosofie,* cît și în — mai ales — *Însemnări despre Hegel*. Dar D. D. Roșca nu a mai *accentuat* — parte din cauza remanierii unei convingeri, parte din rațiuni strategice — ponderea elementului subiectiv în economia unei sinteze, acest element explicînd nu atît *nucleul* viziunii, cît *coloratura* ei spirituală și *stilul* ei. Altfel spus, din acest punct de vedere, accentul gîndirii sale metodologice se deplasează de la accentuarea rolului subiectivității spre accentuarea rolului structurilor sociale în geneza unei filosofii; de la decelarea *viziunii lirice* ce stă la baza unei concepții, la decelarea *structurilor* ei reflexive.

Accentuarea momentului *I* merge concomitent cu accentuarea momentului *G,* deci cu decelarea elementelor universale, — fie ele *prefigurări, valori*

constituite sau *deschideri* — dintr-o filosofie sau alta. Acest accent putea fi pus cu curaj, și a fost pus în acea epocă de către D. D. Roșca, deoarece era legitimat și apărat de teza — recunoscută și repetată formal, dar nedezvoltată concret — potrivit căreia generalul *(G)* există numai în și prin particular *(P)*, ceea ce înseamnă, evident, că orice particular *(P)* trebuie, firesc, să conțină un element general *(G)*. Această accentuare — compatibilă cu filosofia marxistă — mergea pe linia *Valorilor veșnice*, pe o temă a acestui text.

Extensia raționalei metodologice constă așadar în integrarea *raționalei* sociologice — ca nouă perspectivă determinativă și, deci, explicativă —, ca și regîndirea pe această bază integrativă a relației *G—P—I*, accentul deplasîndu-se spre *P*, dar integrînd euristic momentele *I* și *G*. Din acest punct de vedere, dacă *Existența tragică* este marcată — pe toate planurile și la toate nivelurile ei — de tensiunea latentă dintre *I* și *G*, dacă *Valori veșnice* pune accentul pe *G* (chiar dacă și din rațiuni polemice), în ultima perioadă a activității sale, metodologic, D. D. Roșca își deplasează accentul gîndirii — și datorită reorientării ei de nuanță și din rațiuni tacit critice sau strategice — spre *P*, care îl conține și pe *I* și pe *G*. Aceste variații logice de accent — avînd, după cum vom vedea, o bază sociologică — marchează un moment sau altul din modelul *G—P—I*, care niciodată nu este pierdut din vedere în expresia lui abstractă sau *formală*, deci latent *intuitivă*.

1.3.2. — **Particularizarea temelor.** Dezvoltarea complementară a sintezei este *coincidentă* — nu identică liniar — cu *particularizarea* temelor fundamentale ale sintezei. E vorba de o mișcare specifică a gîndirii de la *G* la *P*.

1.3.2.1. — *Sensurile particularizării*. Această perioadă, de sfîrșit, poate fi pusă într-o comparație semnificativă cu perioada, de început, a *prefigurării* temelor. În prima perioadă, tînărul gînditor se mișca tot în mediul unor teme particulare, căutînd înțelesurile lor generale; se mișca în peisaje străine, căutîndu-și tărîmul familiar și propriu; se mișca în exterior, căutîndu-și și distilîndu-și cifrul interiorității. Altfel spus, printre *reliefuri* era în căutarea unui *orizont*. Orizontul cristalizat în sinteză este dezmărginit, tensionat și mobil. Perioada dezvoltării complementare este, invers, o mișcare printre reliefurile vechi, sau altele noi, sub orizontul găsit.

Cu referire la existență, așa cum este văzută ea din perspectiva sintezei, am făcut distincția dintre „relief" și „fundal", distincție încifrată în cele două enunțuri fundamentale. Distincția ontică poate fi repliată asupra sintezei, pe secvențele ei mari. În prima perioadă, „relieful" este dat de temele particulare, iar „fundalul" este căutat și presimțit; în a doua perioadă a sintezei, „relieful" și „fundalul" sînt *articulate* explicit, primul plan fiind constituit din matricea factuală, al doilea din enunțurile fundamentale ale sintezei; în a treia perioadă planurile se dezarticulează în aparență sau în relief, dar rămîn invizibil legate în esență, sau în fundal. Altfel spus, la baza temelor și soluțiilor particulare din perioada dezvoltării complementare a sintezei stau temele și soluțiile fundamentale ale sintezei. Această situație, cum sugeram, se petrece în plan esoteric, pentru că în plan exoteric sinteza pare părăsită sau uitată. Este prezentă aici o relație subtilă de *simulare* și *disimulare;* mișcarea în particular este concomitent o *confirmare* și o *mascare* a coordonatelor sintezei, deci a mișcării în universal. Acest paradox, ca și iluzia sau aparența părăsirii sintezei, sînt sporite de unele

mutații ale gîndirii lui D. D. Roșca în contact cu filosofia marxistă. Contribuie la sporirea acestei aparențe și varietatea mare sau eterogenitatea temelor particulare abordate de către autor. Mișcarea de particularizare nu este întîmplătoare sau arbitrară. Ea are cel puțin două temeiuri, unul *intern* și altul *extern*. Temeiul intern, sugerat deja într-un subcapitol anterior, rezidă în natura relației dintre G și P așa cum sînt concepute cele două momente în elaborarea sintezei. Enunțurile fundamentale ale sintezei sînt atît de generale încît ele nu mai pot fi dezvoltate în elementul generalității, ci numai în elementul particularității. Apoi, ele sînt *teoretice* sau reflexive, dar referentul lor este raționalitatea sau iraționalitatea date în *toate* ipostazele sau înfățișările lor, inclusiv cele practice. Ieșirea în *particular* și în *varietatea* acestuia e deci reclamată de enunțurile fundamentale, și după cum am văzut, de imperativul final al sintezei. Acesta este temeiul intern bifurcat. Temeiul extern ține de noul *context* socio-cultural. În condițiile noii culturi, sinteza nu numai că nu putea fi dezvoltată exterior, dar nici nu putea fi evocată. Gînditorul nu a aderat dogmatic la forma dogmatică a filosofiei marxiste, dar nici nu a respins-o; i-a asimilat elementele care i s-au părut *raționale*. S-a folosit de aceste elemente — doar elemente — în comentarii *particulare*, iar din acest punct de vedere comentariul particular indică nu numai o *apropiere* față de esență, ci și o *distanțare* față de forma dogmatică a noii filosofii, nu numai o *părăsire*, ci și o *păstrare* tacită a pozițiilor proprii de gîndire. La o cercetare atentă, liniile de bază ale sintezei nu sînt deci părăsite, ci doar mascate. Autorul și gînditorul se mișcă în domeniul temelor particulare condus de liniile de forță invizibile dar certe ale sintezei. În formulare concluzivă: specificul dezvoltării complementare a sintezei constă în faptul că dezvoltarea este o confirmare și o mascare a ceea ce este dezvoltat; P îl *arată* și îl *ascunde* pe G după modelul *vălului*. Indicii semnificativi ai conservării în fundal a sintezei sînt mulți; mai semnificativi exterior sînt trimiterile directe — făcute în subsol — la sinteză.

1.3.2.2. — *Ilustrări ale mișcării*. Precizam că *particularizarea* temelor este coincidentă cu *extensia raționalizării*, iar această coincidență este conținută tacit în comentariul nostru anterior. E cazul aici să delimităm cele două mișcări suprapuse, punînd în evidență doar mișcarea de particularizare, în expresia ei relativ autonomă, pe două *exemple* semnificative, respectiv pe două *direcții* ale raționalizării.

În planul raționalizării *valorice*, teza generală a *Existenței tragice* afirmă esențialitatea și prioritatea valorilor *spirituale* ca factor de raționalizare sau umanizare a existenței. E vorba de valorile spirituale în general, văzute în perspectivă metafizică, echivalentă în cazul lui D. D. Roșca cu o perspectivă panaxiologică.

Față de acest plan universal, eseul *Valori veșnice* se înscrie pe un plan de gîndire particular; din universul axiologic este decelat doar un *triptic* valoric, care este văzut la scară *istorică*, nu metafizică; perspectiva istorică largă, la rîndul ei, este folosită pentru a clarifica un fapt istoric delimitat, de natură națională. Acest fapt istoric limitat și delimitat, cu valoare de pretext, rămîne tacit nemenționat, ca și *perspectiva* axiologică generală care susține analiza.

Eseul *Mitul utilului* stă față de *Valori veșnice* într-o relație de particularizare a particularizării, întrucît în acest eseu este vizată explicit o *secvență* anume din istoria noastră națională — văzută în context extranațional — din perspectiva destinului concret al valorilor și al ierarhiei lor. Se con-

stată aici o *stare de fapt* în contradicție cu o *stare de drept* a ierarhiei valorilor.

Ideal de viață deplasează aceeași temă pe un cerc și mai restrîns de particularizare, în măsura în care tema ierarhiei neautentice a valorilor este văzută la nivelul unei secvențe istorice restrînse, *contemporană* cu autorul. Aici, starea de drept *firească* sau modelul exemplar al ierarhiei valorilor — dincolo de diagrama modificărilor de accent în relația lor, diagramă pe care am decelat-o într-un paragraf precedent — este subînțeleasă de la distanță, ca perspectivă teoretică *generală*, derivată din sinteză, și este postulată ca *imperativ* și *ideal* al istoriei noastre naționale. Cercurile consecutive de particularizare nu s-au închis însă în acest eseu. Ultimele două cercuri, distincte subtematic dar stînd pe același plan ultim de particularizare — i-am putea spune: particularizarea particularizării particularizatoare —, sînt *Despre unele puteri ale științei* și *Interesant tineret ardelean*.

Primul eseu stabilește setul de *condiții* și *cerințe* necesare promovării unei singure activități spirituale — știința — care reprezintă forma cea mai obiectivă și universală a valorii de *adevăr*.

Al doilea eseu se adresează unei generații dintr-o parte anume a țării, generație care are menirea de a restabili ierarhia valorică pentru care optează și pledează gînditorul. Particularizarea merge aici pînă la menționarea *individuală* a tinerilor în destinul cărora a crezut D. D. Roșca. De la sinteză pînă la ultimul eseu menționat sîntem în prezența unei cascade de particularizări succesive, — chiar dacă întrerupte de contrapunctări — mergînd pînă la limita individualizării. Iar dacă este vorba de ultima limită a particularizării, aceea care ține de *individualizare,* poate fi menționat aici efortul imens și tenace al lui D. D. Roșca în traducerea operei hegeliene; efortul de a restitui *o valoare,* mondială

dar individualizată, în limbajul unei culturi *naționale* și într-o expresie filosofică riguroasă dar posedînd și conotații *personale*.

Aceeași mișcare poate fi decelată și în planul raționalizării metafizice. Să considerăm al doilea exemplu:

Tema de bază și cu deschidere universală a sintezei este dată de tensiunea și cumpăna dintre sensul și nonsensul existenței, însoțită de opțiunea pentru sensul, nu dat, ci *necesar*. Tema este reluată, pe un prim cerc de particularizare, în studiul despre *condiția umană* în perspectiva gîndirii hegeliene. E vorba aici de o altă soluție particulară a aceleiași teme generale, regîndită și pozitiv și critic, deci punct cu punct, punct contra punct, atît din perspectiva tacită a *Existenței tragice,* cît și din perspectiva explicită a noii filosofii. Sub comentariul particularizant este transparentă opțiunea lui D. D. Roșca pentru *sens,* sens pentru care *relația* gîndită de Hegel între finit și infinit — cel puțin atunci cînd finitul este întruchipat de ființa umană — constituie un argument forte.

Urmează acum două alte cercuri mai restrînse de particularizare, unul care ține de rațiunea *practică* și altul ce ține de rațiunea *teoretică*. E vorba, în primul caz, de eseul despre Lenin. E creionată aici, în relief, personalitatea marelui revoluționar, dar în fundal sînt schițate în tușă datele unui nou continent istoric, ale unei noi organizări sociale, care echivalează cu un spor de raționalizare la scara istoriei practice a umanității. E vorba, altfel spus, despre o nouă și vastă reîntruchipare a *sensului,* după prima barbarie mondială a absurdului, sau a nonsensului. În al doilea cerc, cercul teoretic — echivalent la nivel de particularizare — se înscriu toate studiile și eseurile scrise de către D. D. Roșca *despre* filosofia marxistă sau *din* perspectiva explicită a acestei filosofii, în măsura în care noua filo-

sofie marchează apariția unei noi raționale în ordinea cunoașterii. Noua filosofie reprezintă și ca *realitate* a gîndirii și ca *perspectivă* a ei — dincolo de forma ei dogmatică și conjuncturală — un nou *organon*. Dintre aceste studii și eseuri poate fi menționat, ca emblematic, — și în ordinea care ne interesează aici și din punctul de vedere al relației lui D. D. Roșca cu noua filosofie — comentariul[29] la cartea lui Athanase Joja *Studii de logică*.

Un ultim cerc de particularizare pe această temă este dat de penetrantul și caldul eseu-portret despre Mihai Ralea, om de vastă și rafinată cultură și prieten de o viață. Acest text intră — de la o distanță și mai mare decît cele precedente, dar intră — sub incidența perspectivei metafizice, în măsura în care — chiar potrivit concepției lui D. D. Roșca — orice perspectivă metafizică asupra existenței trebuie să fundeze, în ultimă analiză și în ordinea umană imanentă, un *stil de viață* și un *ideal de viață* ca dimensiune virtuală a acestui stil. Or, Mihai Ralea a întruchipat prin personalitatea, viața și activitatea lui un astfel de stil; a fost un model uman, un exemplu viu de umanitate. Cercul particularizărilor se închide aici printr-un portret individualizat care ilustrează plastic și concret *sensul* perspectivei metafizice.

1.3.2.3. — *Două modele intuitive*. În primul volum al prezentei exegeze am distilat un model intuitiv care definește mișcarea „enunțului de relief", indicînd destinul general al existenței din perspectivă metafizică. Modelul este dat de o linie curbă care pleacă dintr-un punct „0" și oscilează *în sus* — spre raționalitate sau sens — și *în jos* — spre iraționalitate sau nonsens —, în jurul unei orizontale care rămîne invizibilă și virtual infinită. Specificul mișcării „enunțului de relief" constă în faptul că oscilațiile sînt *imprevizibile* și *inegale* ca amplitudine, încît nu știm și nu vom putea ști niciodată dacă ultima oscilație va merge spre raționalitate și sens sau spre iraționalitate și nonsens. In eseul *Valori veșnice* ni se propune însă, după cum am văzut, un cu totul alt model intuitiv. E vorba de modelul *muntelui*, care este alcătuit din dealuri și văi, respectiv din urcușuri și coborîșuri, dar a cărui linie — invizibilă pentru călător — este la urma urmei suitoare. În limbajul sintezei: linia de fundal se deplasează nevăzută spre raționalitate și sens. Acest model este compatibil — dincolo de toate distanțele — și cu modelul *hegelian*, dar mai ales cu modelul *marxist* al dezvoltării. Este evident că modelul din sinteză și modelul din eseu sînt concurențiale. Aceasta la prima vedere. La a doua vedere, ele sînt nu numai compatibile, ci și intim corelate, într-un sens anume. „Enunțul de relief" și modelul intuitiv care îl ilustrează au deschidere *metafizică*. Ele ne spun că raționalitatea și iraționalitatea pot să apară, să varieze imprevizibil și inegal, în tensiunea și jocul lor, oriunde, oricînd și oricît; din jocul lor, care se poate petrece la infinit, nu se va alege nicicînd și niciunde o ultimă și definitivă curbă de oscilație. Modelul din *Valori veșnice* nu are însă o deschidere metafizică nelimitată, ci una istorică și deci delimitată. Dacă particularizăm modelul metafizic în planul istoriei umane, putem considera că punctul „0" este dat de momentul care precede apariția ființei umane ca ființă conștientă, rațională și raționalizatoare. Același punct este definit de către Lucian Blaga, pe domeniul epistemic, ca „zero cunoaștere". Din acest punct originar, curba „enunțului de relief" se deplasează în sus spre *raționalitate (R)*. Această oscilație „în sus", coincidentă cu întreaga istorie a umanității, o putem numi oscilație *fundamentală*. Ea nu este altceva

---

[29] Vezi D. D. Roşca, *Oameni şi climate*, Ed. Dacia, 1971, p. 103—125.

decît o buclă *particulară* a vastei și imprevizibilei oscilații metafizice. Acum, pe oscilația fundamentală, coincidentă cu întregul istoriei umane de pînă în prezent, se înscriu oscilații derivate, care pot merge „în sus“, spre raționalele particulare (r_1, r_x), sau „în jos“, spre iraționalele particulare (ir_1, ir_x).

La rîndul lor, oscilațiile derivate pot fi însoțite de alte oscilații, *subderivate,* întreaga mișcare înscriindu-se pe curba suitoare a raționalizării la scară istorică. Acum, dacă e să cuprindem în acest model și mișcarea de particularizare a gîndirii lui D. D. Roșca, ea se definește astfel: curba vastă din *Valori veșnice,* sau oscilația fundamentală, este o secvență suitoare a mișcării „enunțului de relief“; *Mitul utilului* marchează un moment de regresiune pe o perioadă istorică locală, pe oscilația fundamentală suitoare; *Ideal de viață* sau *Interesant tineret ardelean* indică o necesară și virtuală ieșire din această cădere, la nivelul unei secvențe istorice ținînd de generații; *Mihai Ralea* ilustrează efectiva ieșire, ne-căzută, în toată această perioadă, din starea de relativă și provizorie decădere valorică. În expresie rezumativă: modelul din *Valori veșnice* definește o secvență particulară, realizată la scara istoriei umane, a modelului cu deschidere metafizică, oscilația fundamentală fiind o buclă însoțită de alte oscilații subordonate ale mișcării „enunțului de relief“. Acest model intuitiv complex poate fi pus în analogie cu un alt model, original și subtil, elaborat de Vasile Conta, autorul teoriei ondulației universale.

Vasile Conta pleacă de la categoria *undei* — respectiv a ondulației, ca mișcare a undei — distilată, desigur, din analiza unor fenomene particulare. În elaborarea modelului propriu-zis, el pleacă de la o undă generică și elementară — sau de la *elementul* ondulatoriu — pe care am putea să o numim *cuantă* ondulatorie. Dacă ne reprezentăm mișcarea indicată de model, luînd ca ax fundamental o linie orizontală virtuală, atunci punctul *de zenit* al unei unde este pe aceeași linie verticală și virtuală cu punctul *de plecare* de pe aceeași orizontală a unei alte unde, cu o amplitudine mai mare. Într-o expresie de rezonanță hegeliană: punctul de maximă *maturizare* a unui fenomen este punctul începutului de *decadență* a lui, respectiv punctul de *naștere* a unui alt fenomen, mai complex. În întregul lui, modelul ontologic al lui Vasile Conta ne înfățișează o sinteză de unde integrate prin subordonare, în care o undă este alcătuită din oscilațiile unor unde subordonate și este, la rîndul ei, integrată în oscilația unei alte unde, cu o amplitudine mai mare.

Cele două modele ale celor doi gînditori români prezintă evidente similitudini, dar și — mai puțin evidente — deosebiri.

Mai întîi, Vasile Conta își înscrie gîndirea de la bun început pe un plan *pur ontologic.* El pleacă direct de la *undă* sau de la ceea ce am numit *cuantă* ondulatorie, distilată din analiza unor fenomene ontice. Premisele culturale ale acestui punct de plecare (Vico, Spencer) țin de grafia modelului și sînt colaterale față de *orientarea* esențial ontologică a gîndirii. Din acest punct de plecare — *cuanta* ondulatorie sau *elementul* ondulatoriu — gîndirea lui merge, cu modelul schițat, în două direcții: una spre marele infinit sau universul macroscopic și alta spre micul infinit sau universul microscopic, subcuantic. În schimb, gîndirea lui D. D. Roșca nu este nemijlocit sau pur ontologică. În punctul ei de plecare ea este marcată de teme antropologice, axiologice și gnoseologice. Determinațiile „rațional“—„irațional“, ca și grafia „enunțului de relief“ sînt distilate originar nu din analiza științifică și filosofică a unor fonemene ontice, ci mai ales și în preponderentă măsură din experiența valorică și istorică a ființei umane. Din punctul de vedere al

orientării gîndirii — și numai din acesta — forța și puritatea gîndirii ontologice a lui Vasile Conta este o adevărată primăvară a istoriei filosofiei românești, și ea nu a mai fost atinsă de un alt gînditor român, cu atît mai puțin depășită. Cînd a propus „revenirea la Conta", Lucrețiu Pătrășcanu putea avea în vedere și acest motiv. În al doilea rînd, în întregul lui, modelul lui Vasile Conta este un model unitar, pozitiv și plin. Chiar dacă este infinit, el este infinit *integrativ* și spre marele și spre micul infinit. Din acest model emană un optimism solar, fără limite, pentru că modelul a fost generat de un astfel de optimism, zămislit de identificarea fericită a subiectivității cu bogăția infinită a lumii. În schimb, modelul intuitiv al lui D. D. Roșca este dihotomic și fisurat funciar. Orice plin este pîndit de o latentă fisură, chiar dacă fisura poate fi vindecată printr-un alt numai posibil plin. Acest model este expresia unei mari conștiințe nefericite, care vrea din toată ființa, și tot din toată ființa nu poate să se simtă în necuprinsul lumii la ea acasă, identificată cu infinita ei bogăție.

În al treilea și ultimul rînd, în plan esoteric, Vasile Conta pleacă de la analiza unor fenomene ontice, dar exoteric sau în plan pur filosofic el pleacă de la *categoria* cuantei ondulatorii, și din acest punct își dezvoltă treptat modelul integrativ. Pe secvența dezvoltării complementare, D. D. Roșca ajunge și la mișcarea inversă, luînd ca „punct de plecare" modelul integrativ al mișcării „enunțului de relief", pe care îl particularizează prin comentarii aplicative tot mai restrînse, mergînd deci — în limbajul modelului — spre ultimele oscilații derivate sau microunde. Această inegalitate ține și de o nedreptate, Vasile Conta murind atît de tînăr. Dacă ar fi atins vîrsta lui D. D. Roșca și n-ar fi murit la vîrsta tragică a poetului, modelul distilat dintr-un set restrîns de fenomene ontice ar fi fost *re-aplicat* la alte fenomene ontice, sub semnul unei idei filosofice geniale: unda și ondulația ca dimensiuni esențiale ale existenței. Să precizăm, în finalul acestei schițe de analiză comparativă — sugestie cu valoare de ipoteză de lucru —, că tema *undei* este una dintre temele *esențiale*, chiar dacă subiacentă — ca și aceea a *concretului sensibil* — în istoria filosofiei românești de la Dimitrie Cantemir pînă la ultimul mohican al culturii noastre interbelice, Constantin Noica.

1.3.2.4. — *Precizări finale*. Modelarea mișcării de particularizare pe care am schițat-o reclamă cîteva precizări finale, de nuanțare.

În primul rînd, după cum am sugerat deja, particularizarea nu înseamnă o părăsire a planului de gîndire generală, ci o concretizare a acestuia. Particularizarea în relief este, după cum am văzut, și o mișcare a fundalului gîndirii. Această mișcare este însă *involuntară* și *neconștientizată* în lucrările scrise de la *Existența tragică* pînă la Eliberare. Mascarea sau disimularea ține firesc de relația — neconștientizată necesar — a celor două planuri. Și în plan ontic fenomenul este nu numai o dezvăluire, ci și o mascare a esenței, această relație fiind și ea *firească*. După Eliberare, mascarea unora dintre temele *Existenței tragice* este însă conștientă și intenționată. *Simbolul*, în care expresia și sensul, semnificantul și semnificatul sînt organic și naiv solidare, este înlocuit cu *alegoria*, în care cele două planuri se unesc în aparență și se despart în esență, viclean. Întrucît D. D. Roșca nu ne-a lăsat un *Testament*, este dificil să stabilim care dintre pozițiile de gîndire ale sintezei au fost părăsite sau remaniate sub influența noii filosofii și care au fost păstrate tacit. Toate indiciile dovedesc însă că enunțurile fundamentale — „de relief" și „de fundal" — au fost *conservate*. A fost conservat deci

axul de organizare a sintezei, noile cîştiguri teoretice fiind asimilate în jurul acestui ax. După cum a rezultat din paginile precedente, au fost conservate şi alte teme şi soluţii ce pot fi descifrate hermeneutic sub limbajul particularizării disimulante.

În al doilea rînd şi în prelungire, impresia de *eterogenitate* pe care o lasă textele din etapa dezvoltării complementare este pînă la un punct *reală* şi de la acest punct este doar *aparentă* sau chiar *falsă*. Este reală datorită *varietăţii* imprevizibile a temelor tratate la nivelul materiei concrete sau fenomenologice de analiză. Este falsă, însă, pentru că în spatele acestei materii, variată şi ea ca grad de particularizare, pot fi decelate printr-o analiză hermeneutică şi de la diverse distanţe una sau alta dintre temele sau soluţiile sintezei.

În al treilea rînd, temele şi soluţiile sintezei *interferează* în lucrările din etapa dezvoltării complementare, de aceea în *acelaşi* text, o temă a sintezei este reluată la un nivel şi altă temă la un nivel diferit de particularizare. Şi această procedură sporeşte coeficientul — real şi aparent — de eterogenitate. De aceea, această etapă nici nu poate fi urmărită suficient de sistematic, pentru că nu este în ea însăşi sistematică, mai ales la nivelul materiei fenomenologice de analiză. În acest sens să facem precizarea că textele elaborate sau publicate după sinteză pot fi *grupate* şi potrivit altor criterii, de la criteriul *cronologic* pînă la criteriul *exterior tematic*, încifrat în *titluri*.

În al patrulea rînd, am făcut distincţia între diversele *grade* de particularizare. Limitele acestui diapazon logic sînt, pe de o parte, poziţiile *generale* de gîndire din sinteză şi, pe de altă parte, comentariile *individualizante*. Acest diapazon logic nu are nici un fel de legătură semnificativă cu distribuţia *cronologică* a textelor. Astfel că un text mai apropiat în timp de sinteză poate avea un grad de

particularizare mai restrîns decît unul mai îndepărtat. O constantă a acestei perioade este doar *capacitatea* gîndirii de a se mişca — şi mişcarea ei efectivă — pe diapazonul logic al particularizărilor de diverse grade, în funcţie de temă şi context. Dar a face anliza empirică, pe firul cronologiei, a diverselor grade de generalitate în care se înscriu diverse texte şi diverse teme — ca un tabel mendeleevian cu căsuţe pline şi căsuţe goale — este o operaţiune de contabilitate inutilă. De aceea, am preferat tratarea acestei perioade după criterii logico-tematice, faţă de care — în acest caz — cronologia rămîne subordonată şi secundară, ca şi tematica „exterioară".

1.3.3. **Deplasarea accentelor.** Dezvoltarea complementară a sintezei s-a realizat prin *două* procese transformaţionale coincidente, dar distincte: *extensia* raţionalizării şi *particularizarea*. În cele două procese generale se petrec o serie de *mutaţii* ale gîndirii lui D. D. Roşca. Nu e vorba de mutaţii radicale, ci de *deplasări de accent*. Pentru a înţelege aceste deplasări, trei precizări prealabile sînt necesare:

Mai întîi, tipul fundamental de gîndire al lui D. D. Roşca este, din punctul de vedere al topicii numerice, *dihotomic*. Cu referinţă la metoda de gîndire *perspectivală* am făcut precizarea că perspectivele de analiză puse în joc de către exeget sau gînditor sînt *variabile* de la o temă la alta. Şi totuşi, sub această diversitate se distilează în întreaga lui gîndire topica *dualităţii*. Dualitatea nu este cultivată formal sau sistematic aşa cum este cultivată triada de către Hegel. Probabil că modul dual de gîndire este asimilat inconştient, sub influenţa culturii europene, care la un anumit nivel al ei şi pe o vastă porţiune operează cu dualitatea. Dualismul cartezian şi antinomiile kantiene sînt expresiile cele

mai reprezentative ale acestei tendințe. Nu este exclus ca tedința să fie mai generală, să țină de un mod al gîndirii umane, să fie o modalitate teoretică instinctivă de sesizare a universalei contradicții, chiar dacă în plan conștient și explicit contradicția este respinsă sau soluționată în diverse chipuri. Oricum, D. D. Roșca este și un teoretician al contradicției, afirmată explicit ca dimensiune structurală a existenței, mai ales în „enunțul de relief".

Dar nu numai „enunțul de relief", ci și alte teme reflexive sînt gîndite dual, chiar dacă la un nivel mai adînc sau în plan implicit. Nu e vorba de o topică în doi, formalizată matematic, în care cele două elemente ale dualității sînt reciproc indiferente sau juxtapuse, ci e vorba de un *doi* al *tensiunii* și al *complementarității* proprii mișcării euristice a gîndirii. De aceea, deplasările de accent se realizează între termenii organizați dual și tensionați.

În al doilea rînd, cuplurile puse în joc sînt coincidente cu temele de bază ale sintezei. În paginile anterioare am analizat *tendințele* de bază ale dezvoltării complementare: raționalizarea și particularizarea, ca tendințe care se manifestă prin *teme*, dar sub ele sau dincolo de ele. A treia tendință manifestată la nivelul propriu-zis al temelor delimitate este tocmai *deplasarea accentelor*, deplasare care în varietatea temelor are o finalitate unitară, pe care urmează să o definim.

În al treilea rînd, deplasările de accent se realizează într-o modalitate specifică și proprie lui D. D. Roșca, modalitate pe care în primul volum al exegezei am numit-o prin expresia: *asimetrie a simetriei*. În altă formulare, într-o temă organizată dual, termenii constitutivi ai temei nu sînt sacrificați — nici unul, nici altul —, ci accentul se deplasează de pe unul pe altul. În acest sens, coexistența formală a termenilor marchează momentul *simetriei*; deplasarea accentului spre unul sau spre altul marchează momentul *asimetriei*, realizate în interiorul simetriei și ca modulație a acesteia.

1.3.3.1. — *Metafizica și istoria*. Deplasarea accentului gîndirii de pe planul metafizic pe cel istoric, deși este coincidentă cu mișcarea de particularizare, trebuie distinsă față de aceasta. Mișcarea de particularizare ține de temă sau obiect; deplasarea accentului gîndirii ține însă de *perspectivă* sau de metodă. Desigur, obiectul este, ca obiect gîndit, și ceea ce perspectiva decupează în el sau din el. Această corelație strînsă este însă o corelație organică, și nu o identitate de planuri. Dacă luăm cele două planuri ca planuri distincte, între ele se pot institui diverse tipuri de relații, care configurează diverse modalități ale gîndirii. Astfel, — ca să ilustrăm ideea doar prin două corelații tipice — tema poate fi *generală* sau generică, dar tratată dintr-o perspectivă sau cîteva perspective *particulare*, conjugate și ele în diverse moduri. Invers, tema poate fi *particulară* sau individuală — delimitată sau limitată —, dar tratată dintr-o perspectivă *generală*. Prima modalitate poate fi ilustrată exemplar prin ontologia aristotelică care tratează despre *ființă ca ființă*. Ființa ca ființă este însă identificată în elementul *individualității*, care este suportul ultim al tuturor determinațiilor exprimate prin categoriile generale ale gîndirii. A doua modalitate poate fi ilustrată, tot exemplar, prin ontologia platoniciană, pentru care esența ultimă a realului este ideea, încît oricare fenomen *individual* nu este altceva decît o întruchipare degradată a propriei idei, arta ca fenomen specific fiind, după cum se știe, o degradare a degradării. Perspectiva mai generală din care pleacă distincția bi-exemplificată pe care am

făcut-o este aceasta: matricea momentelor *G—P—I* aparține atît *realului* — deci obiectului —, cît și *gîndirii* — deci metodei. Dar între momentele celor două matrici aparținînd celor două planuri se pot petrece cele mai variate combinații, determinate de posibilitățile variabile de modelare — adecvată sau falsă — a matricii gîndirii asupra matricii realului. În acest sens — ca să reluăm ideea —, particularizarea temelor ține de metodă sau perspectivă. Cele două procese corelate ies, desigur, în evidență numai în raport cu sinteza, în care și obiectul sau tema — existența în totalitatea ei — și perspectiva — dată de enunțurile fundamentale — țin de elementul universalității metafizice. În expresia „deplasare spre istoric" am luat termenul „istoric" într-o accepție generică și nediferențiată. Intră aici toate perspectivele specifice de analiză — „istorică", în sensul de genetică sau cronologică, apoi: logică, axiologică, etică, politică... etc. —, cu excepția perspectivei *metafizice*. Această perspectivă virtual integrativă este păstrată în fundal, ca și tema ei echivalentă, *existența*. În cele mai multe texte din etapa dezvoltării complementare, această perspectivă transpare sau iese la suprafață prin indici semnificativi, pentru că gînditorul stă continuu în elementul ei subteran, dar accentul gîndirii este deplasat spre particularul istoricizat. Tehnica analizelor *perspectivale* este folosită ca și în etapa prefigurărilor, dar de data aceasta nu în *absența* unei perspective căutate, ci în *prezența* ei mută și mascată. Deplasarea accentului spre istoric ține de mai mulți factori, dintre care unii explică și dezvoltarea complementară a sintezei. În plan infrareflexiv, gînditorul se angajează în *contingent* — atît tematic cît și perspectivic —, din rațiuni patriotice și etice, coincidente cu inspirația morală a gîndirii sale. El dă curs unui activism cultural exoteric în care, în perioada interbelică, era cuprinsă cu patos

elita intelectualității românești. Apoi, pe domenii particulare și din perspective particulare, el încearcă validarea indirectă a datelor sintezei, ca și o posibilă dezvoltare a ei. Să mai menționăm, pentru pirma perioadă de după Eliberare, și imposibilitatea dezvoltării directe a sintezei, la ale cărei enunțuri fundamentale gînditorul nu renunță, dar pe care nu le poate încă pronunța. În expresie concluzivă: deplasarea de la metafizic la istoric în etapa dezvoltării complementare a sintezei marchează o *asimetrie* realizată în interiorul unei *simetrii* — coexistente celor două mari perspective —, asimetrie care este inversă față de asimetria din etapa prefigurării temelor, etapă în care gîndirea originală în formare s-a deplasat de la particularul istoric spre universalul metafizic.

1.3.3.2. *Teoretic și practic*. Deplasarea de la teoretic la practic ține de integrarea lui D. D. Roșca, prin mai multe roluri, în contextul concret în care a trăit, într-un loc și timp anume. După cum am sugerat deja, ca om de cultură el s-a angajat să participe la o formă specifică de practică, și anume practica culturală. Practica culturală trebuie distinsă fără echivoc de ceea ce Althusser numește „practică teoretică". Nu există o „practică teoretică", expresia însăși fiind o contradicție în termeni. Petrecîndu-se în elementul teoretic — producere de concepte — practica nu mai este *practică*, ci *activitate*. O practică culturală însă există, în măsura în care gîndirea *vizează* probleme practice sau practico-spirituale și are drept finalitate optimizarea lor. Controversa în jurul celor două concepte — teoretic și practic — provine în mare măsură din faptul că gîndirea le separă mecanic, concepînd, la limită, o practică fără teorie și o teorie nonpractică. Dar între particul pur — care nu prea știm ce ar putea să fie — și teoreticul pur — care ar putea fi for-

malismul logic al gîndirii — există un diapazon de trepte intermediare a ceea ce Marx numește „practico-spiritualul". Valoarea, indiferent de natura ei particulară, este o *întruchipare* a practico-spiritualului. De aceea, *creația* de valori și *modelarea* a ceea ce este nonvaloare prin valoare ține de practica culturală. Așa-numita „practică ideologică" nu poate fi decît o dimensiune — bună sau rea — a practicii culturale, care este practică în măsura în care are ca țintă și o finalitate *modelatoare,* nu numai una pur *reflectorie;* deci finalitate formativă, nu numai informativă. În acest sens și la limita temei: *adevărul* unei concepții oarecare este doar *premisa* practicii culturale; valoarea în întregul ei, ca valoare activată și activă, este *instrumentul* practicii culturale. În „turnul de fildeș" descoperim adevărul, în arenă modelăm cu ajutorul lui. Filosofia noastră nu a dezvoltat suficient de nuanțat cele două concepte, deși ea recunoaște fără echivoc că știința este *nemijlocit* o forță de producție. Dar, chiar dacă s-ar contesta conceptul de „practică culturală", putem folosi expresia *activitate culturală,* pentru a indica acele acțiuni cu referință și finalitate contextuală ce nu țin de elaborarea pur reflexivă a adevărului de dragul adevărului. În acest sens, gîndirea interbelică a acreditat expresia de „activism cultural".

În perioada dezvoltării complementare a sintezei, dublat de metafizicianul și teoreticianul din spate, D. D. Roșca devine un participant la „activismul cultural" al timpului. Fără a intra în amănunte biografice și în detalii, e suficient să indicăm planurile acestei activități, coincidentă și ea cu extensia raționalizării și particularizarea gîndirii. Vom schița acest diapazon *dinspre* teoretic *spre* practic.

În planul cel mai adînc al temei, ca fundament metafizic și etic, stă imperativul *Existenței tragice,* care indică necesitatea *raționalizării* — în altă expresie: a *umanizării* — existenței pe toate planurile ei, aici fiind vorba despre transformarea existenței cu ajutorul valorilor. Acest imperativ vizează — ideea este de-a dreptul fascinantă — posibilitatea modelării de către om a *destinului ontologic* al existenței.

În al doilea rînd, intră în discuție textele care au referent *practic* sau *valoric* și care angajează atitudinea și, la limită, acțiunea. După cum am văzut, cîteva texte vizează evenimente istorice și politice ale timpului. Ele se înscriu în cercul practico-spiritualului nu prin dimensiunea reflexivă, ci prin cea atitudinală, și nu atît în măsura în care exprimă atitudinea etică sau politică a autorului, cît mai ales în măsura în care modelează în receptori atitudini extrareflexive similare.

În al treilea rînd merită să fie rementionată aici traducerea lui Hegel, act cultural cu multiple motivații și finalități. Evident, traducerea este, pe de o parte, o activitate pur teoretică. Pe de altă parte însă, ea este o acțiune de culturalizare în măsura în care o valoare universală este introdusă în circuitul valoric național, cu efecte multiple și îndepărtate, greu de cuantificat. Din mărturisirile lui D. D. Roșca rezultă că timpul traducerii lui Hegel i-a concurat timpul propriilor elaborări, și că vasta operă de traducere a fost și un act de sacrificiu, avînd la bază și motivații etico-patriotice.

În al patrulea rînd, intră în discuție practica de culturalizare orală, realizată la catedră și în afara catedrei. D. D. Roșca, avînd și vocație socratică, a participat printre altele la *Extensiunea culturală* clujeană, iar presa vremii consemnează fără echivoc audiența entuziastă de care s-a bucurat conferențiarul.

În al cincilea rînd, D. D. Roșca a avut mai multe funcții și răspunderi în viața administrativă a universității clujene, calitate în care și-a pus pecetea

pe organizarea *cadrelor* vieții spirituale, cu competența și răspunderea care l-au caracterizat toată viața.

În sfîrșit, trebuie să menționăm prezența vie — impresionantă și multiplu modelatoare — a personalității lui în toate împrejurările vieții, atît în cele mari cît și în viața cotidiană. A fost un exemplu întruchipat și o sursă continuă de omenie și lumină. Angajarea în practica culturală este mai puternică după Eliberare, și aceasta pentru că — printre altele — sistemul de solicitări al noii societăți este mai multiplu și mai complex.

Și în cazul acestei deplasări, planul teoretic propriu gînditorului contemplativ — plan spectacular — nu este nici pe departe părăsit, ci însoțește, tot din fundal, multiplele inițiative cultural-practice înscrise pe un alt plan, al exteriorizării active, plan nu mai puțin propriu sau familiar pentru fostul copil născut în peisajul hărniciei săliștene, dintr-un tată care avea talentul inițiativelor practice.

1.3.3.3. *Subiectivitate și obiectivitate*. Cultura europeană — și, într-un sens larg, cultura umană — este marcată de tema relației subiect—obiect. Aceasta este o temă generică, ce a comportat, transpusă pe diverse planuri, cele mai variate soluții. În opera lui D. D. Roșca putem decela cel puțin trei planuri în care este pusă tema: un plan *social-istoric*, un plan *metafilosofic*, și un plan *etico-sociologic*.

Planul social-istoric vizează mai întîi tema prezenței *maselor* în istorie. Referințele la acest plan sînt relativ puține și nu suficient de consonante. Astfel, gînditorul nutrește o admirație evidentă față de ideea de *popor*, luînd, după cum am văzut, apărarea unităților etnice și a dreptului lor inalienabil la libertate. Aceeași admirație — deși este ateu convins — o nutrește și față de *religii*, ca modalități prefilosofice de cristalizare a viziunii popoarelor asupra existenței. Eseul *Unanimism* indică deschiderea sociologică asupra vieții umane cotidiene, deschidere nedezvoltată ulterior, rămasă perspectivă izolată, pasageră. În mai multe texte, inclusiv în *Existența tragică*, gînditorul umanist și democrat ia apărarea celor *mulți* și oropsiți, inclusiv a poporului propriu, neam sărac în țară bogată. La limita temei, este sesizat fenomenul de exploatare, față de care are o reacție de revoltă etică, nu politică. Toți acești indici, ca și alții, circumscriu o concepție și o atitudine cristalizată la nivelul simțului comun, nedezvoltată științific. Pe această linie de concepție și atitudine spontană, care rămîne constantă și care ține de bunul-simț anonim, se petrec două semnificative variații de accent. Ele privesc participarea colectivității sau a maselor la creația istorică și în special la *creația culturală*. Din acest punct de vedere, și etapa prefigurărilor, dar mai ales *Existența tragică* marchează o notă *elitistă* de gîndire. În expresia autorului: mulțimea reprezintă elementul cantitativ, iar *personalitățile*, elementul *calitativ*. Într-o apreciere mai precisă și semnificativă: toate *cadrele* instituționalizate ale învățămîntului n-au nici o valoare dacă *dascălul* care le valorifică și *copiii* educați nu sînt dotați din naștere. Orientarea individualizată și latent elitistă a ideii sînt evidente, ea marcînd o declinație de la orientarea democratică și larg umanistă. În perioada dezvoltării complementare — datorită angajării în istorie și sub influența filosofiei marxiste, accentul gîndirii se deplasează invers: sînt luate în considerare *epoca, structurile* sociale și *grupurile* sociale. Deși implică o mutație, această reorientare nu este forțată, căci merge pe linia latentă a convingerilor democratice și umaniste. Dar accentul nu se deplasează exclusiv spre determinantele obiective și anonime ale culturii. În perioada de după Eliberare, eseul *Lenin* — la începutul perioadei — și eseul

Mihai Ralea — spre sfîrșitul ei —, ca și *Însemnări despre Hegel* — pe parcursul acesteia — pun în evidență concepția despre rolul determinativ — chiar dacă nu exclusiv determinant — pe care *personalitățile* îl au atît în creația istorică cît și în cea culturală. Putem constata doar această deplasare de accent a gîndirii fără a o putea măsura gradual. Și aceasta pentru că D. D. Roșca nu a abordat tema științific sau sistematic — sociologic —, lăsînd-o în suspensia aproximărilor conceptuale. Din acest unghi, variația de accent a gîndirii sale evocă evoluția gîndirii lui Georg Lukács asupra aceleiași teme, cu diferența că gîndirea lui Lukács fiind mult mai elaborată, osicilația ei este mai evidentă. În ultima perioadă, marxistul Lukács înclina totuși spre accentuarea rolului creator al personalității, pe fondul dat al creativității din gîndirea cotidiană. Din considerente strategice, D. D. Roșca nu a accentuat în ultima perioadă acest rol, dar probabil că l-a gîndit esoteric. Deplasarea accentului gîndirii spre mase sau grupuri sociale — ca fundal creativ — este și *reală,* este și *exoterică;* de aceea soluția finală rămîne într-o anumită incertitudine. Repetăm: aceasta și datorită nedezvoltării sistematice a temei.

Constantin Noica apreciază că o cultură se poate crea cu zece personalități selectate dintr-un lot cultural de o sută. Într-un sens precis, ideea este corectă, și o cultură care are zece personalități mari în zece domenii poate fi o mare cultură. Numai că în acest caz: este vizată exclusiv cultura de vîrf, judecata fiind fenomenologică și individualizantă, potențial elitistă. Dacă folosim modelul *piramidal* al straturilor culturale și judecata sociologică asupra lor, datele problemei și deci și soluția ei se modifică esențial: vîrful piramidei nu poate exista, și nu poate crește, fără o bază creativă și receptivă, straturile piramidei intrînd într-o relație dinamică și circulară de tip *feed-back.* Să recunoaștem însă că și din punctul nostru de vedere problema este — la nivelul unei analize și soluții concrete — deschisă.

Al doilea plan al aceleiași teme este *metafilosofic* și angajează relația dintre *lirism* și *reflexivitate.* E vorba de relația dintre cele două momente ale spiritului în planul constituirii concepțiilor filosofice. Diagrama simplificată a acestei relații este următoarea:

În perioada prefigurărilor, accentul cade pe structurile *reflexive* sau conceptuale ale filosofiilor. Apropierea față de Hegel marchează punctul maxim al acestei curbe de variație. Ea se deplasează apoi treptat spre considerarea ***lirismului*** ca sursă generativă a oricărei viziuni filosofice și ca dimensiune internă, de adîncime, a oricărei concepții constituite. Știința este necesară, dar insuficientă pentru elaborarea unei concepții filosofice. Pe de o parte, *știința* are un rol instrumental subordonat în constituirea unei filosofii care se originează esențial în lirism; pe de altă parte ea este *relativizată,* fiind considerată doar cea mai obiectivă dintre formele cunoașterii; și este relativizată tot din motivul atitudinii evaluante, moral practice, care ecranizează în-sinele existenței.

În perioada dezvoltării complementare, și mai ales după Eliberare, accentul se deplasează iarăși — se re-deplasează — spre structurile *cognitive* ale filosofiilor. Aceasta și datorită mersului imanent al gîndirii — toate filosofiile sînt văzute de pe pozițiile sintezei, ca *specii reflexive* exterioare ale celor două postulate dogmatice refuzate —, și datorită tradiției didactice și culturale care merge dominant pe structurile conceptuale, chiar dacă pentru D. D. Roșca, ca gînditor original, aceste structuri constituie doar *un nivel* al filosofiilor, și datorită contactului

cu noua filosofie care explorează preferențial aceste structuri și rădăcina lor sociologică. În perioada dogmatică, tema aportului pe care subiectivitatea și sensibilitatea lirică îl are în constituirea concepțiilor filosofice și în economia lor internă este aproape total tăcută. Ea este menționată doar la cursuri și în mod incidental: o propoziție despre *răceala* gîndirii lui Aristotel asociată cu un optimism epistemologic fără margini, o altă propoziție despre *frica* lui Hobbes, care inspiră monadologia egoismelor reciproc și universal agresive. În perioada postdogmatică, tema *lirismului* este reluată. Studiul de metafilosofie *Ce este filosofia?* sau *Însemnări despre Hegel* scot la suprafață vechea temă, într-o formă ușor remaniată. Accentul gîndirii cade pe *structurile reflexive* ale filosofiilor. Știința, care alimentează aceste structuri, nu mai este relativizată dintr-o perspectivă metafizică, așa cum se întîmplă în *Existența tragică*. Avem aici un caz semnificativ — pe care îl vom reîntîlni și pe alte teme — în care deplasarea accentului pe o latură se datorează *absenței* contraaccentului pe latura complementară a aceleiași teme. Din textele publicate în această perioadă — ca și de la cursuri — pare să reiasă că D. D. Roșca împărtășește concepția naiv dogmatică despre caracterul *absolut obiectiv* al cunoașterii științifice, concepție care era un clișeu și un idol al timpului. Această impresie se datorează faptului că D. D. Roșca nu pune în joc perspectiva *metafizică*, din care știința apare doar ca *cea mai obiectivă* dintre formele cunoașterii umane. Din acest punct de vedere, deplasarea de accent este *strategică*, nu *efectivă*, ținînd de efectul basoreliefului, sau, după cum sugeram, fiind un accent excesiv rezultat din absența contraaccentului. Dacă accentul cade pe *structurile cognitive* a căror obiectivitate este asigurată prin știința nerelativizată metafizic, aceste structuri sînt totuși ele însele relativizate prin doi

factori. În primul rînd prin factorul *sociologic* — și deci ideologic —, D. D. Roșca integrînd efectiv rațiunea sociologică în modelul explicativ și operînd, după cum am văzut, tehnic cu ea. Apoi prin factorul *lirism*, care este reluat, discret dar ferm, ca factor explicativ auxiliar. Altfel spus: accentul gîndirii explicative se deplasează spre structurile cognitive și spre structurile sociale, dar subiectivitatea lirică nu este omisă, ci doar i se scade ponderea. Și aici asimetria se petrece în interiorul unei simetrii ce ține de coexistența celor două elemente: *lirismul* și *reflexivitatea*.

Al treilea plan al aceleiași teme — plan etico-sociologic, generic și generativ — ține de relația dintre *solitudine* și *solidaritate*, ca *orientări* bipolare reale ale personalității și atitudinii lui D. D. Roșca *în* contextul de viață reală și *față* de ele. Pe această temă, în una dintre paginile anterioare indicam un paradox: prin structura moral-afectivă a personalității sale — iar demersul *euristic* al gîndirii este și exteriorizarea reflexivă a acestei sensibilități —, D. D. Roșca se simțea solidar cu semenii în ceasurile de solitudine și solitar în mediul lor. Dar paradoxul nu este geometric; el are situsuri, etape și accente. Pe cele trei mari etape ale sintezei, curba tendențială de variație a ramurilor paradoxului este aceasta:

Dacă luăm ca punct de plecare nu experiența de viață prefilosofică, ci cea filosofică, la începutul acesteia stă Pascal, deci solitudinea. Solitudine în ordinea sensibilității și a experienței metafizice proprii. Solitudinea este concurată și contrapunctată de solidaritatea realizată în plan cultural. Identificarea cu diverse universuri spirituale constituite, cărora tînărul gînditor li se dăruie „à corps perdu“ este semn de solidaritate cu familia spiritelor; cu atît mai mult cu cît aceste universuri sînt atît de diferite, eterogene, dacă nu conflictuale. Experiența

hegeliană marchează un punct maxim al solidarității culturale, categoria pronominală esențială a acestei gîndiri fiind „impersonalul", expresia conceptualizată a anonimatului, deci al lui „toți".

Sinteza din *Existența tragică* marchează o redeplasare evidentă spre *solitudine,* o cristalizare expresivă și cu un orizont nelimitat al experienței pascaliene, care iese la suprafață în altă formă, proprie. Sentimentul de singurătate care alimentează viziunea tragică asupra lumii este atît de puternic încît el se cristalizează la limită, prin transfer și extensie, în ideea singurătății ființei umane într-un univers infinit și indiferent. Numai moartea părintelui iubit — în ordinea experienței morale — sau ideea „morții lui Dumnezeu" — în ordinea experienței religioase — se pot însoți cu sentimente similare de singurătate deznădăjduită.

Perioada dezvoltării complementare a sintezei marchează iarăși o redeplasare a accentului spre *solidaritate,* nu numai în ordine abstract culturală, ci și în ordine etică și politică. Integrarea în viața culturală și istorică a țării, setul de obligații și răspunderi care îl solicită pe gînditor îi actualizează simțul solidarității. Realizată în prelungirea imperativului etic al *Existenței tragice,* solidarizarea se petrece în această etapă sub semnul *valorilor veșnice,* care, dacă sînt autentice valori, sînt ale tuturor. Noul context de după Eliberare, obligîndu-l provizoriu și în parte la recluziune, îl solicită apoi din plin, și tot ceea ce a făcut esențial gînditorul pînă la moarte stă sub semnul solidarității, fără concesii în ordine valorică sau etică, sau cu concesii minime, impuse de context.

Ultima experiență este experiența solitudinii, căci este experiența în fața morții, chiar dacă ea nu a

căpătat expresie culturală. Încît la începutul experienței filosofice, ca și la sfîrșitul ei ultim, stă același Blaise Pascal.

1.3.3.4. *Critică și construcție.* Critica și construcția sînt două orientări fundamentale ale spiritului. Ele sînt fundate ontic în negație. Spinoza spunea că orice determinație este o negație: existența a *ceva* este o excluziune a orice *altceva.* Aceasta este o negație implicită, dar în ordinea umană a spiritului negația poate prelua, prin prelungire, și o modalitate explicită și exteriorizată: critica. Dacă implicit orice *afirmație* este și o *negație* — deci o critică *mută* —, critica elocventă ia înfățișări variate și variabile, în funcție de orientarea polemică a spiritului. Balanța celor două orientări ale spiritului este deci diferită de la conștiință la conștiință și de la context la context. În cazul gîndirii lui D. D. Roșca, relația celor două orientări pe cele trei etape ale traiectului spiritual se înfățișează astfel.

Etapa prefigurării temelor se definește prin orientarea pozitivă a spiritului. Exceptînd scrisorile despre neotomism — care dezvăluie un polemist redutabil —, majoritatea textelor — „linii" sau „figuri" — sînt texte de elaborare pozitivă și de compoziție constructivă. Din diverse peisaje culturale sînt alese acele teme care fac obiectul unei analize valoric *adezive.* Partea critică este comparativ redusă și subordonată față de partea de elaborare pozitivă.

Opera de sinteză, în ciuda aparențelor, deci deși se prezintă ca operă fundamentală de construcție metafizică, este în esența ei o operă fundamental *critică.* După cum am văzut, și în plan explicit și în plan implicit, extensia și intensiunea orientării critice este mai mare decît a celei pozitive, cele

două momente ale spiritului fiind țesute inextricabil în text, pe sintagme. Cu noua sa viziune asupra existenței, D. D. Roșca se delimitează față de toate concepțiile din istoria filosofiei, reductibile la cele două postulate totalizatoare, raționalist și iraționalist. Impresia de criticism este dată și de caracterul virtual sau nedezvoltat al sintezei.

La această mișcare exterioară a gîndirii proprii în raport cu alte concepții și orientări, să mai adăugăm un fapt esențial. Există concepții filosofice care sînt orientate spre reflectarea existenței așa cum *este* ea, indiferent de gradul de adecvare a reflectării. Există însă — comparativ mai puține — și concepții care nu sînt de acord cu lumea așa cum este ea, deci care sînt orientate *critic* sau polemic în raport cu existența. Concepția lui D. D. Roșca face parte din categoria acestora. În măsura în care existența este și irațională, ea este așa cum *nu trebuie* să fie. De aceea, imperativul final al sintezei este pozitiv în raport cu „necesara" dezvoltare internă a sintezei, dar este și critic în raport cu *iraționalele* reale sau posibile ale existenței. Dar iraționalele active ale existenței, indiferent de natura lor particulară, nu pot fi efectiv *dizlocate* sau *stăpînite* decît prin forța pozitivă a raționalelor constituite sau necesare. Deci nu prin *constatarea* sau contemplarea a ceea ce *este,* ci prin acțiunea pozitivă și raționalizatoare, în sensul virtual a ceea ce *trebuie să fie.* În acest caz, este firesc ca etapa dezvoltării complementare a sintezei să fie marcată de orientarea pozitivă și constructivă a spiritului. Toate textele din această perioadă — sau, mai exact, majoritatea — poartă marca acestei orientări, care este de fapt o *re-orientare.* Partea critică *re-devine* secundară și subordonată.

Această orientare este stimulată suplimentar în noua etapă culturală, din cel puțin două motive, într-un fel opuse. În perioada dogmatică a culturii noastre, critica era, într-un sens, interzisă, ca o erezie — dacă ar fi vizat dogmatismul propriu perioadei —, în alt sens era stimulată pînă la negativism, negativism față de alte valori trecute sau prezente. La prima orientare posibilă — sau mai precis imposibilă —, D. D. Roșca n-a participat, din teamă; la a doua nu a participat din decență culturală. Perioada de după dogmatism s-a caracterizat printr-o orientare pozitivă și constructivă a întregii noastre culturi. Dincolo de diverse texte de exegeză sau compoziție pozitivă, D. D. Roșca a dat în această perioadă traducerea din Hegel — operă prin excelență pozitivă — și *Însemnări despre Hegel,* studiu care marchează cea mai adîncă înțelegere a lui Hegel și despărțirea definitivă față de el, într-un singur punct, dar *esențial:* finalismul spiritualist. Și din acest punct de vedere, etapa dezvoltării complementare reia în alt plan și din altă perspectivă, etapa prefigurării temelor. Desigur, cînd fixăm această diagramă nu trebuie să confundăm sau să identificăm orientarea *pozitivă* a spiritului cu *fecunditatea* lui în elaborările exteriorizate; spiritul poate fi orientat afirmativ, dar să fie steril în pozitivitatea lui, și poate fi fecund în elaborările lui critice sau polemice.

1.3.3.5. *Unitate și diversitate.* Fără a fi sistemic, D. D. Roșca este un gînditor sistematic, cu o logică strînsă. După cum am văzut, simțul complexității, al varietății și variației calitative a fenomenelor îl conduce spre un model de elaborare „multiliniară". Varietatea și variația temelor în plan ontic și varietatea și variația perspectivelor de abordare în plan metodologic lasă o impresie derutantă de eterogenitate. Acest fapt se petrece în planul materiei fenomenologice de analiză. Sub această materie concretă pot fi decelate, cu relativă ușurință uneori, alteori mai greu, atît *perspectivele* de ana-

liză — introduse adesea imprevizibil, dar urmărite întotdeauna concret —, cît și *liniile de orientare* a analizei. Nu vom putea identifica niciodată în spatele analizei concrete o formulă standardizată, repetată tautologic de la un conținut concret la altul. Relația complexă dintre unitate și diversitate ia o înfățișare diferită în cele trei etape. prin deplasarea și redeplasarea unor accente.

În perioada prefigurărilor am identificat sub textele de analiză concretă *două linii* de experiență filosofică. Cele două linii, conținute latent în spiritualitatea pascaliană, sînt concurențiale și se exteriorizează în cultura europeană sub forma luptei dintre raționalism și iraționalism. Unitatea etapei este dată de cele două linii, ca și de raportarea lui D. D. Roșca la concepțiile care le reprezintă, după modelul a aceea ce am numit „critică în oglinzi".

Etapa sintezei filosofice marchează o cristalizare explicită și coerentă a enunțurilor fundamentale. După cum am văzut, aceste enunțuri sînt mai degrabă și în mai mare măsură o *negare* și o *depășire* a postulatelor integraliste decît o conservare a lor. Aici trebuie să avem în vedere mai întîi că unitatea este dată de *enunțurile fundamentale*, iar diversitatea de *matricea factuală* a sintezei. Apoi, unitatea este de fapt o unitate a *dualității*. Aceasta pentru că în sinteză sînt date două enunțuri fundamentale, care dintr-o perspectivă sînt corespondente și din alta sînt concurențiale. La rîndul lui, „enunțul de relief" este structurat pe două determinații, care pe de o parte se implică, iar pe de altă parte se exclud. Din aceste motive, unitatea *principiului* sintezei — care reflectă structura ultimă a existenței — este unitatea unei *contradicții*, contradicție infinită, extensiv și intensiv, și dinamică, deci prin excelență deschisă. Această contradicție trebuie, pe de o parte, să fie redusă și soluționată; pe de altă parte însă, ea nu va putea fi redusă în vecii vecilor nici la unitatea parmenidiană și nici la cea hegeliană a ființei.

Etapa dezvoltării complementare lasă însă o impresie deconcertantă de diversitate, de-a dreptul de dispersie eterogenă. După cum am sugerat deja, varietatea *tematică* a preocupărilor ține în mare măsură de setul contextual de solicitări. Există însă și un motiv psihologic mai adînc al acestei „risipe". În perioada prefigurărilor, tînărul gînditor este preocupat intens, pînă la disperare, de găsirea drumului propriu, de cristalizare a poziției proprii și a vocii lui în lume. Este firesc ca cercul de explorări să fie circumscris în jurul acestei căutări, determinată din interior — evident, pe fondul determinărilor exterioare, dar neconștientizate. După ce poziția fundamentală proprie este elaborată, orice explorare este cu putință, căci este orientată de poziția fundamentală proprie. De aici, toate drumurile, oricît de întortocheate, sau toate cărările, oricît de scurte sau ocolite ar fi, sînt cu putință, căci toate se întorc la aceeași cetate a enunțurilor fundamentale ale sintezei. De aceea, dacă la nivelul materiei fenomenologice de analiză, respectiv la nivel *tematic*, etapa dezvoltării complementare pare și este efectiv mult mai eterogenă decît aceea a prefigurării temelor, la nivelul liniilor interioare de orientare a *spiritului* — reflexiune și atitudine —, ultima perioadă este mult mai sistematică decît prima, căci stă sub semnul invizibil al pozițiilor sintezei. După cum am precizat în prezentarea mișcării de particularizare, analiza acestei perioade după criterii cronologice este și dificilă și inutilă. De aceea, i-am identificat și i-am înfățișat unitatea din perspectiva pozițiilor fundamentale ale sintezei, față de care este complementară.

1.3.3.6. *Precizări finale*. La nivelul datelor ei esențiale și interne, sinteza din *Existența tragică* posedă o plasticitate de excepție. Este vorba despre

o plasticitate internă și logică. Plasticitatea sintezei, se datorează organizării datelor ei în cupluri antinomice cu caracter dinamic și deschis: lirism și reflexivitate, „enunț de fundal" și „enunț de relief", rațional și irațional. Expresia esențializată a acestei organizări interne este dată de functorul euristic [(și ↔ și)] ↔ [(nici ↔ nici)]. Aceasta înseamnă că oricare element al oricărui cuplu se poate dezvolta intensiv sau extensiv pînă la limita la care el nu anulează termenul complementar și deci relația lor de complementaritate. În expresie generalizată și metaforică: accentul *asimetric* se poate deplasa spre oricare termen, în limitele *simetriei* termenilor. În expresie concretă: în etapa dezvoltării complementare și în contextul dat, sinteza s-a dezvoltat spre raționalitate — plan al dezvoltării ei și accent al gîndirii — fără a trece pe poziția raționalismului dogmatic. Raționalismul euristic al lui D. D. Roșca prezintă evidente similitudini cu raționalismul dialectic, nonhegelian. Într-un alt context posibil — spre exemplu în țara lui Schopenhauer și în aceeași perioadă interbelică — accentul s-ar fi putut deplasa spre *iraționalism,* fără ca sinteza să ajungă de factură iraționalistă. Tot astfel, în perioada analizată, accentul s-a deplasat spre *obiectivitate.* Într-un alt context posibil — spre exemplu în țara lui Camus și în aceeași perioadă — sinteza s-ar fi putut deplasa spre *existențialism,* fără să ajungă de factură existențialistă. Posibilitatea variabilă de deplasare este semn de *complexitate* a spiritului, deschis spre real; limitele acestei posibilități de deplasare sînt semnul simțului *măsurii,* distilat reflexiv al bunului-simț al gîndirii.

În al doilea rînd și în consecință, dezvoltarea complementară a sintezei marchează o serie de transformări în contact cu noua filosofie. Am indicat pe parcursul analizei precedente cele mai importante dintre aceste transformări, care nu afectează

pozițiile de bază ale sintezei, ci doar le îmbogățesc sau nuanțează. În final, aceste transformări pot fi grupate în trei clase sau tipuri.

Mai întîi sînt transformările *reale,* care țin de incorporarea în concepția proprie a unor teze ale filosofiei marxiste asimilate raționalist. Cel mai semnificativ exemplu este includerea în ecuația explicativă — a culturii și filosofiei — a varibilei *sociologie.* Apoi, sînt transformările care țin de *efectul basoreliefului:* accentuarea unei poziții rezultă din neaccentuarea strategică a poziției complementare. Cel mai semnificativ exemplu este, după cum am văzut, acela al concepției despre *obiectivitatea* științei. În astfel de situații este greu de stabilit în ce măsură transformarea este reală și în ce măsură este aparentă. În sfîrșit, este vorba de transformările *aparente,* pur retorice, prin care gînditorul face concesii minimale clișeelor culturale ale timpului. E vorba de clișee de genul: „învățătura marxist-leninistă este singura care . . ". După cum am sugerat, aceste tipuri de transformări țin, în proporție variată și de la caz la caz, și de plasticitatea internă a sintezei, dar și de natura contextului socio-cultural în care ea se dezvoltă complementar.

În al treilea rînd, am văzut că transformările din etapa dezvoltării complementare sînt în esență o reluare în alt plan și în mod specific a etapei prefigurării temelor. Nu era exclus ca sinteza-proiect să fi fost și ea reluată în alt plan, după, respectiv în prelungirea și prin suspendarea dezvoltării complementare. Este un caz de circularitate a mișcării dialectice a gîndirii sau spiritului, asupra cauzelor căreia vom reveni într-o altă lucrare.

În al patrulea și ultimul rînd, dezvoltarea complementară a sintezei — peste sau sub direcțiile de dezvoltare și deplasare a accentelor — este marcată de un mare paradox. Cu toate datele ei concrete, această ultimă etapă este și o *pregătire* a dez-

voltării *directe* a sintezei prin acumularea de material factual nou, dar și o *amînare*, respectiv *suspendare* a dezvoltării directe. Ideea proiectului dezvoltării directe este recunoscută *expresis verbis* de către D. D. Roșca la începutul studiului *Fond și formă în filosofie*. „Unii dintre cetitorii acestor rînduri își amintesc poate că, acum cîțiva ani, am scris o carte ce se prezenta ca o încercare de sinteză filosofică. Altfel spus: ca proiect de sistem metafizic. De atunci experiența noastră îmbogățindu-se și reflexia descoperind zări și luminișuri abia întrevăzute sau numai bănuite odinioară «schița de sistem» s-a «umplut» considerabil. S-ar putea deci ca într-o bună zi, ea să fie înlocuită cu un sistem metafizic elaborat în toate articulațiile îngăduite de punctele de mînecare formulate în proiectul de-acum cîțiva ani".[30]

În cele din urmă, paradoxul se deplasează în favoarea ramurii lui ne-isprăvite, prin amînarea și în cele din urmă suspendarea dezvoltării directe. Momentul e marcat de apariția ediției definitive a *Existenței tragice*, în care este remenționat pentru ultima oară Pascal. *Apologia creștinismului* a lui Pascal a rămas un *proiect* de sinteză; *Existența tragică*, elaborată de un spirit fratern în alt veac și sub un alt cer, a rămas o *sinteză* și *realizată* și *amînată*.

Ambele viziuni au rămas cu privirea deschisă spre eternitate: o eternitate *albastră* pentru primul gînditor, și o eternitate *clarobscură* pentru al doilea.

---

[30] D. D. Roșca, *Puncte de sprijin*, p. 153.

2. MODELUL TEORETIC

2.1. ENUNȚURI ORIENTATIVE

În capitolul *Premise metodologice*, care a deschis primul volum al acestei monografii, am schițat cîteva linii orientative privind dialectica lecturii unei sinteze filosofice. Reluăm cîteva dintre aceste linii, cu un plus de precizare și specificare.

2.1.1. **Text, subtext, context.** Precizam în capitolul menționat că o sinteză filosofică — și în genere oricare altă valoare culturală — poate fi lecturată, respectiv descifrată și înțeleasă în geneza ei din două direcții opuse: dinspre context spre text, sau invers, dinspre text spre context. Indiferent de orientările lor opuse, dacă lecturile sînt corelate, se ajunge la același rezultat. E ca și cum plecînd dintr-un punct de pe circumferința unui cerc și mergînd în două direcții opuse ajungem pe ambele căi la punctul de plecare, dacă nu părăsim circumferința. Această imagine este totuși improprie, pentru că, spațială fiind, este plană și desăvîrșit transparentă. Textul, subtextul și contextul se distribuie pe *verticală* și în adîncime, sau piramidal. Văzînd relația dinspre text spre context și dezvoltînd metafora folosită, putem spune că: textul este *clar*, subtextul este *clarobscur*, iar contextul este *obscur*. În acest caz și cu acest limbaj, sarcina care ne stă în față este dublă: să limpezim clarobscurul subtextului și obscuritatea contextului și, concomitent, să lămurim relația de *generare* de la context la text, ceea ce

echivalează cu analiza genezei *extrateoretice* și *infrateoretice* a sintezei teoretice. Din acest moment vom folosi termenii „extrateoretic" și „infrateoretic" într-o accepție *riguroasă* și în chip *sistematic*. Înțelegem prin „extrateoretic" toate fenomenele sau „faptele" care, spirituale fiind, nu țin de ordinea teoreticului pur sau a logicului teoretic. Fenomene sau fapte extrateoretice sînt cele de natură artistică, morală, politică, juridică ... etc. Înțelegem prin „infrateoretic" toate fenomenele sau faptele cu caracter *nonspiritual*, deci de factură materială, indiferent că este vorba de natură, grupuri sociale, relații obiective ... etc. Evident, noțiunea de „infrateoretic" se bazează pe o abstractizare necesară metodic. La aceste fenomene și fapte se adaugă, desigur, cele de natură *teoretică*, fie ele științifice sau filosofice, dar toate fiind *anterioare* și *exterioare* sintezei puse în discuție. Încît, în formulare concentrată: *contextul* generativ al unei sinteze filosofice este alcătuit din totalitatea fenomenelor *infrateoretice, extrateoretice* și *teoretice* configurate într-un anumit mod, totalitate care este *structurată, dinamică* și *generativă*.

Acum, dacă reluăm relația celor trei niveluri — text, subtext, context — observăm că drumul pe care l-am ales pînă acum pentru lectura sintezei — de la *text* la *context* — este invers față de mersul firesc al generării sintezei — care se constituie de la *context* la *text*. Se pune acum problema dacă trebuie să mergem mai departe cu lectura, de la nivelul *mediu* al subtextului la nivelul *ultim* al contextului, sau dacă nu este cazul să modificăm perspectiva și să ne mișcăm invers, de la *context* la *subtext*. Această dilemă o dezleagă însăși poziția operei în context și, mai departe, locul și rolul pe care *subtextul* îl are în relația de mediere dintre *context* și *text*. Aceasta în sensul că, pe de o parte, opera sau sinteza filosofică este *generată* de context și,

pe de altă parte, ea se instituie și se constituie ca o *parte* componentă a contextului care o generează. Încît, în expresie foarte generală, *generarea* sintezei filosofice este un moment și o modalitate de *autogenerare* a contextului pe latura lui teoretică. În această relație contradictorie sau paradoxală, subtextul ocupă un loc *privilegiat*, median și mediator. Pentru că geneza operei filosofice se realizează prin *subtext*, iar *inserția* ei în propriul context generativ se realizează tot prin *subtext*, împotriva tuturor aparențelor sau evidențelor. Întrucît deocamdată ne interesează doar *geneza* sintezei, nu și inserția ei în context (influențe, ecouri), să precizăm că în centrul analizei noastre va rămîne *subtextul*. Vom recurge la o lectură de tip *suveică* sau *țesătură*, mergînd de la subtext la context și invers, respectiv de la subtext spre text și invers — reluînd datele lecturii din primul volum dintr-un unghi nou — și pe această cale vom încerca să facem conjuncția termenilor extremi și aparent exteriori: *contextul* și *textul*. Desigur, contextul poate fi descoperit sau „dedus" plecînd de la *operă*, de la textul și subtextul ei. Dar dacă am merge exclusiv pe această cale n-am putea de fapt descoperi *contextul* în întregul configurației lui, ci numai acele *date componente* ale contextului care au alimentat opera — sinteza filosofică, în acest caz —, *date sublimate* în subtext și *distilate* în text. De aceea, trebuie să avem o imagine cît mai bogată și mai obiectivă asupra contextului, văzut independent de operă, deci ca un context anterior și exterior operei. În acest caz și din această perspectivă, semnificațiile metaforei pe care am folosit-o se modifică sau se inversează: contextul este *clar* conturat, subtextul rămîne mai departe *clarobscur*, iar textul devine *obscur* tocmai datorită dificultății — dacă luăm tema în serios și nu ne jucăm cu cuvintele — de a înțelege trecerea de la nonspiritual la spiritual, de la non-

teoretic la teoretic, de la nonfilosofic la filosofic. In fața acestor dificultăți, care configurează o autentică antinomie kantiană a exegezei, trebuie: să citim contextul prin operă sau în prelungirea ei; invers, să citim opera prin context și în prelungirea lui; avînd două imagini *distincte* asupra contextului și asupra operei; și avînd totodată gîndul secund că cele două sfere sînt profund corelate. Unind toate perspectivele și distincțiile făcute pînă acum, am putea recunoaște aici și aplicarea principiului *complementarității,* potrivit căruia același *subtext* este lecturat atît din perspectiva autonomă a *textului,* cît și din perspectiva complementară și eteronomă a *contextului.*

Pentru relația celor trei niveluri putem găsi un bun analogon în schema freudiană a conștiinței. Prin corespondență simetrică: textul explicit este echivalentul *conștientului;* subtextul implicit este echivalentul *subconștientului;* contextul obiectiv „exterior" spiritului este echivalentul *inconștientului.* Analogia poate fi dezvoltată și nuanțată, dacă avem în vedere că și în psihanaliza freudiană subconștientul leagă din două direcții inconștientul de conștient, fiind totodată *emanație* a inconștientului și *rest* sau reziduu refulat din conștient. Simplă analogie, pentru că diferențele dintre modelele explicative freudiene sau neofreudiene și modelul pe care mergem noi sînt nete, după cum se va vedea.

Relația celor trei niveluri poate fi, în sfîrșit, definită și într-un limbaj semimetaforic[1] — pe care l-am consacrat tehnic în primul volum — limbaj dezvoltat din gîndirea lui D. D. Roșca și cu referință la ea. În acest sistem semantic: „contextul"

[1] Prin termenul „semimetaforic" definim acele expresii care nu sînt nici metafore menite să plasticizeze un gînd constituit, dar nici concepte lămurite și lămuritoare, ci au un statut mixt și tranzitoriu. Ele sînt folosite ca repere provizorii în analizele ce pun probleme și le lasă deschise pentru soluții viitoare.

este un nivel „de fundal" invizibil sau „inextricabil"; „textul" este un nivel „de relief" cu caracter pregnant vizibil, determinabil; „subtextul" este nivelul vizibil-invizibil ce leagă și totodată desparte primele două niveluri, *articulîndu-le.* Dar pînă aici am indicat relația celor trei niveluri în forma ei *statică,* deci ca un raport exterior. Relația *dinamică* este de fapt cea *generativă,* dar asupra ei ne vom opri după nuanțarea unei alte teme, schițată în *Premisele metodologice.*

2.1.2. **Implicație și virtualitate.** Textul este *explicit,* subtextul este *implicit,* iar contextul este *mut* sau, altfel spus, posedă o elocvență și o sintaxă de alt ordin, nonlexical. Această situație creează o iluzie și deschide o problemă sau prilejuiește o altă expresie a unei teme menționate deja.

Iluzia constă în postularea posibilității conversiunii totale sau fără rest a subtextului în text, deci a implicitului în explicit. Potrivit unui postulat hermeneutic, *implicația* unei *expresii* — în acest caz este vorba despre expresia lexicală — poate fi explicitată într-o altă expresie, derivată din prima. Acum, dacă între expresia interpretată — să-i zisem „expresia *a*" — și expresia derivată prin interpretare — să-i zicem „expresia *b*" — există o echivalență perfectă sau o identitate, înseamnă că „expresia *a*" nu a avut o autentică, ci doar o aparentă sau iluzorie implicație. Cele două expresii stau într-o relație tautologică, ceea ce înseamnă că „expresia *a*" nu a fost efectiv structurată pe două niveluri — „de relief" și „de fundal" —, ci este o expresie *plană,* de pură suprafață, oricît de adîncă ar fi semnificația ei logică. Din această categorie fac parte expresiile de natură matematică sau logică. *Interpretarea* acestora nu este de fapt o *explicitare,* ci o încorporare a lor în alte constructe, mai ample sau mai complexe.

Dacă însă relația dintre expresia *explicitată* („expresia *a*“) și expresia *explicitantă* („expresia *b*“) nu este tautologică, aceasta înseamnă că expresia explicitantă angajează și conține o nouă semnificație implicită, care poate fi la rîndul ei explicitată. Altfel spus, *explicitantul* conține un alt *implicit*, care trebuie interpretat. Ceea ce înseamnă, în primul rînd, că atunci cînd e vorba de *limbajul filosofic*, niciodată și nicicum — decît în chip impropriu — expresia filosofică nu poate fi convertită fără rest în expresie matematică sau logică. Aceasta mai înseamnă, în al doilea rînd, că explicitarea expresiei filosofice echivalează cu o dezvoltare și reconstrucție a ei, oricare formă explicitantă angajînd un *alt implicit*. Dacă, folosind tehnica replierii enunțurilor, în cazul expresiilor matematică și logică dăm peste limita de formalizare enunțată de Goedel; aplicînd aceeași tehnică la expresia filosofică descoperim nu o limită de formalizare — și neadecvată și inutilă —, ci o limită de *comprehensiune*, care este însăși limita internă a concepției filosofice puse în discuție.

În al treilea rînd, pînă la această limită virtuală, explicitarea poate fi făcută de către gînditorul însuși — nu de către exeget — în diverse grade, conștient și programatic, sau inconștient și nonprogramatic. Ce altceva este geneza unei concepții filosofice, pe latura ei autonomă și esoterică, dacă nu explicitarea în altă formă calitativă și dezvoltată a formelor prefigurative, a primelor texte care conțin „in nuce“, în schițe și proiecte, primele *intuiții* sub forma unor *semnificații implicite?* Nu putem deci nici să *identificăm*, nici să *separăm* cele două *niveluri* ale expresiei filosofice autentice, chiar dacă ele pot sta în cele mai variate raporturi calitative. Putem ilustra această diferență de grad printr-un exemplu privilegiat, la care am mai recurs din alte unghiuri: acela al relației dintre Lucian Blaga și D. Roșca. Plecînd de la primele intuiții, Lucian Blaga a dezvoltat un sistem filosofic amplu și articulat. Reluarea continuă a temelor de bază și regîndirea lor pe cele mai diverse domenii, l-a condus la o sinteză amplu explicitată. De aceea, în fața sintezei elaborate de Lucian Blaga nu sînt cu putință, cel puțin în aparență, decît două alternative: ori să fii de acord, ori să nu fii de acord cu concepția lui în totalitatea ei. În acest caz, a fi de acord echivalează cu a o înțelege și a ți-o însuși integral, atît în litera cît și în spiritul ei. A nu fi de acord echivalează cu a opune din exterior tezelor lui Lucian Blaga alte teze, de semn și sens contrar, sau a opune din exterior sistemului său întreg un alt sistem.

În textul autorului *Trilogiilor* pare să nu fi rămas nimic *implicit* și deci nimic de *explicitat*. În altă expresie: textul care are în centrul lui tematic drept categorie fundamentală *misterul* este un text *transparent*.

După cum precizam în primul volum, D. D. Roșca ne-a lăsat un paradoxal „proiect de sinteză“, care echivalează cu o sinteză deschisă și amînată. Pe parcursul exegezei ne-am asumat sarcina de a indica *sensul* și *modul* în care anumite teme sau categorii ar fi putut fi dezvoltate — extensiv sau intensiv —, dacă gînditorul și-ar fi asumat sarcina dezvoltării sau explicitării lor. Spre exemplu, analizînd „enunțul de relief“, potrivit căruia „existența este și rațională *(R)* și irațională *(IR)*“, arătam că D. D. Roșca nu dezvoltă explicit și sistematic cele două categorii *(R, IR)*, dar că o astfel de sistematică există în text într-o formă latentă, implicită. Iar noi am scos-o la suprafață într-o formă explicită, așa cum *ar fi putut* și *ar fi trebuit* să fie ea dezvoltată în interiorul sintezei desfășurate. Există numeroase astfel de locuri sau zone *virtuale* ale textului lui D. D. Roșca, cu atît mai mult cu cît *enunțurile fundamentale* ale sintezei nu sînt urmărite sistematic pe

diverse forme ale existenței și nu sînt particularizate în *subsisteme*, în modalitatea proprie autorului *Trilogiilor*. Altfel spus, sinteza elaborată ca „proiect" (deci semielaborată) de către D. D. Roșca poate fi dezvoltată din interior plecînd de la text, pe cînd sinteza elaborată la limită de către Lucian Blaga nu mai poate fi dezvoltată plecînd de la textul ei.

Cu acest exemplu putem introduce distincția tehnică dintre *virtualitate* și *implicație*. Textul lui Lucian Blaga — ca orice mare text filosofic — posedă *implicații*, dar nu mai posedă *virtualități*, întrucît toate virtualitățile lui semnificative au fost actualizate în sistemul isprăvit și închis. Textul lui D. D. Roșca însă, posedă și implicații — ca text filosofic — și virtualități — ca text deschis, ne-isprăvit, cu goluri. Virtualitatea este dată în text, dar întrucît este virtualitate, ea este totodată absentă din text. Ca virtualitate, ea este ceea ce *poate* fi dar *nu este*. În acest context, virtualitatea poate fi definită ca un echivalent sau formă semantică a *posibilității*. De regulă, virtualitățile sînt conștientizate de către gînditor, iar încheierea unui text echivalează cu epuizarea prin actualizarea conștientă a virtualităților lui.

Implicația, însă, se exteriorizează în text, dar este conținută în subtext. Ea este aceea care, exteriorizată fiind în text — prin parafrazare am putea vorbi despre „viclenia implicației", după hegeliana „viclenie a rațiunii" sau schopenhaueriana „viclenie a voinței" —, modelează de fapt subtextual textul. Ea poate să fie conștientizată, după cum poate să nu fie conștientizată. Fiind subtextuală, ea este și subconștientă. Conștientizarea ei echivalează nu cu o dezvoltare *extensivă* sau *aplicativă* a textului, ci cu o revizuire a lui dintr-o altă și nouă perspectivă. Cazurile de „revizuire a conștiinței" sau de „răfuire cu conștiința de sine" denotă tocmai sesizarea — prin amintita „tehnică a replierii enunțurilor" — a implicațiilor și implicatelor unui text dat sau ale unei obiectivații spirituale determinate.

În sfîrșit, dacă exegeza înseamnă reconstituire, aceasta nu poate fi pură și indiferentă: ea înseamnă concomitent *radiografia* esențializată a textului, *actualizarea* virtualităților lui și *decelarea* implicațiilor și implicatelor lui subtextuale. Pe această cale, orice reconstituire devine firesc și fatal *reconstrucție* și virtual *construcție*. Aici regăsim raționalitatea adîncă a unui gînd hegelian, potrivit căruia filosofia nu se poate institui într-o formă nouă decît prin integrarea — indiferent de modalitățile ei specifice, particulare — istoriei filosofiei. În limbajul nostru, istoria filosofiei este o succesivă *explicitare* a sistemelor anterioare de către cele ulterioare, serialul întreg echivalînd cu explicitarea progresivă a „textului" și „subtextului" fundamental al *existenței*.

2.1.3. „Expresia" practică și expresia teoretică. Spuneam în paragraful precedent că natura *explicită* a textului, *implicită* a subtextului și *mută*, posedînd un *alt limbaj*, a contextului, creează nu numai o *iluzie* — pe care am analizat-o —, ci deschide și o problemă dificilă și delicată — pe care urmează să o analizăm. Este tocmai problema tranziției de la *context* la *subtext* și *text*.

Defineam contextul ca ansamblu, structurat într-o anumită modalitate, de elemente *infrateoretice*, *extrateoretice* și *teoretice*. Elementele infrateoretice alcătuiesc o sferă sau un domeniu distinct, aparte, de natură *nonspirituală* sau materială. Elementele extrateoretice și teoretice se cumulează în a doua sferă, cea *spirituală*. Filosofia tradițională, avînd ca obiect constant și generic existența *(E)* și-a recunoscut — la nivel de implicație — proveniența din și depedența față de sfera spirituală a contextului. Abia filosofia marxistă identifică și recunoaște dependența filosofiilor și a ei însăși și față de sfera

nonspirituală a contextului, față de *existența socială*. Ideea profundă a acestei depedențe nu este nici azi suficient de lămurită tehnic sau în detaliile ei. Există o celebră teză formulată de Engels, care poate fi o bună cheie pentru deschiderea temei. Engels afirma — prevenind tălmăcirile și răstălmăcirile economizante ale marxismului — că *baza economică* nu creează nimic „a nuovo" din ea însăși, ci ea oferă doar *cadrul* și *direcțiile* dezvoltării unui *material ideologic* preexistent. Engels avea în vedere aici componenta *ideologică* a materialului spiritual, în cazul nostru a filosofiei. Componenta ideologică este legată de *interes*, și anume de *interesele de grup*. Problema delicată și complexă este aceasta; cum se realizează legătura dintre *interes* sau *interese*, pe de o parte, și *filosofie*, pe de altă parte. Ca să umple distanța dintre cei doi termeni, ce par absolut eterogeni, Lucien Goldmann introduce categoria de *viziune*. Abreviat, raționamentul lui se derulează astfel: pe baza unor interese proprii, grupurile sociale dezvoltă o anumită *viziune* asupra existenței; viziunea are un caracter *spontan* și *difuz*, pentru că ține de nivelul gîndirii cotidiene, al conștiinței comune; filosofia pleacă de la această viziune și o dezvoltă *sistematic*, asigurîndu-i un înalt grad de *coerență*. Ideea lui Goldman poate fi reținută, dar cu o serie numeroasă de rezerve. În primul rînd, Lucien Goldman pleacă, într-un fel, prea direct și exclusiv de la viziunea de grup — în spatele căreia stă interesul —; or, o viziune filosofică elaborată se alimentează din mult mai multe și mai variate surse spirituale decît viziunea de grup. Chiar Engels vorbea de „materialul ideologic preexistent" ca despre un capital spiritual al întregii societăți. Ideea lui Goldman poate fi deci reținută ca piesă parțială în reliefarea caracterului ideologic al filosofiei, *în măsura* în care în culisele viziunii stă interesul sau stau interesele. În al doilea rînd, preocuparea teoretică și accentul axiologic al gîndirii sociologului francez cade pe *gradul de coerență* care desparte viziunea de grup de viziunea elaborată. *Coerența* este, totuși, o determinație formală — ce ține de gradul de elaborare a viziunii — care riscă să pună în umbră tocmai *conținutul* determinat al viziunii, de fapt esențial. În al treilea rînd, se eludează sau nu se reliefează în suficientă măsură faptul că gînditorul însuși, făcînd parte dintr-un grup social, participă el însuși, spontan și inconștient, la viziunea de grup, încît, în elaborarea filosofiei, el își dezvoltă de fapt *propria sa viziune* asupra existenței. În sfîrșit, — rezervă menționată și în *Premise metodologice* — viziunea sistematică și individuală poate fi elaborată de așa manieră — la nivelul calitativ al *conținutului*, nu numai ca grad de coerență — încît grupul să nu-și recunoască în viziunea *sistematică* propria sa viziune *spontană*. Cînd a apărut filosofia marxistă, cîți oameni nu și-au recunoscut la început în ea propria lor viziune și propriile lor interese? Și ca un corolar al acestor rezerve: racordînd prea direct și prea exclusiv filosofia la viziunea de grup se riscă limitarea sau punerea în umbră a elementelor de *obiectivitate* și *universalitate* ale oricărei filosofii mari.

Reluînd datele problemei pe un model clasic de gîndire și într-un limbaj clasic[2]: grupurile sociale au *nevoi* obiective; nevoile se manifestă ca *interese*, interesele avînd o componentă obiectivă (ce ține de nevoie) și o componentă subiectivă (ce ține de *conștientizarea* nevoii; interesele se manifestă în plan pur conștient ca *aspirații;* aspirațiile au diver-

[2] Am folosit aici unul dintre — poate cel mai simplu — modelele sociologice care indică rețeaua de corelații ce se grupează în jurul categoriei de *interes*. Un model arborescent — discutabil în destule privințe — îl desfășoară P. H. Chombart de Lauwe. Un altul, asupra căruia vom reveni, îi aparține lui Jürgen Habermas.

se praguri sau lungimi de undă, de la *scopurile* apropiate la *idealurile* îndepărtate. Dar filosoful nu aparține numai unui grup social determinat, ci și unor forme de comunitate ce se distribuie de la familie la popor și națiune. Iar modelul care pleacă de la *nevoi* și ajunge la *idealuri* se reface specific, respectiv poate fi aplicat specific și cu referință la aceste forme sociale de organizare. Categoria liminară care alimentează filosofia pe latura ei infrateoretică este deci *idealul* sau *setul de idealuri*. Idealul se infiltrează într-o concepție filosofică sub forma componentei *evaluante* sau *axiologice*. Cei mai lucizi dintre gînditori, în ceasurile autoreflexive de repliere a gîndirii asupra ei înseși, au identificat și au recunoscut această componentă. Este și cazul lui D. D. Roșca, gînditor care afirmă explicit caracterul *evaluant* al oricărei concepții filosofice. În această recunoaștere există însă două limite de principiu ale gîndirii nemarxiste. În primul rînd, idealul este recunoscut ca ideal pur *subiectiv,* emanat dintr-o *nevoie* pur subiectivă, ce ține de o *sensibilitate* proprie, înnăscută sau dată; și nimic nu poate fi mai subiectiv și mai personal decît *sensibilitatea*. În acest ideal care, pe o latură a lui, este într-adevăr și subiectiv și personal, nu se recunosc și nu se decelează componentele *extrasubiective* și *extrapersonale,* componente — sau implicații — ce nu sînt nici evidente și nici vizibile, dar sînt *reale,* poate chiar mai reale decît nota sau coloratura lor subiectivă. În al doilea rînd, gîndirea autoreflexivă a rămas la categoria liminară și axiologică a *idealului* și nu a refăcut raționamentul regresiv complet, pentru a ajunge la punctul de plecare adevărat, care este categoria *ideologică* a nevoilor și intereselor sociale, de grup sau naționale. Acest drum trebuie să îl refacem noi, cu referință la sinteza filosofică elaborată de către D. D. Roșca, plecînd de

la implicațiile ei evaluante spre a ajunge la rădăcina ei ideologică.

Pînă aici am pus în evidență, la nivel de principiu, corelația dintre *subtext* și componenta *infrateoretică* a contextului. În limbaj semasiologic: am indicat corelația dintre *expresia infrateoretică* și *expresia teoretică* a unei opere filosofice. *Corelația* și *tranziția* de la un domeniu la altul — de la o expresie la alta — a fost numită în fel și chip.

Cu un alt aparat categorial și pe un cu totul alt domeniu — deși datele esențiale ale temei rămîn și aici aceleași —, Freud a vorbit despre *sublimare*. Termenul este prea strîns asociat cu domeniul lui tematic de referință pentru a-l putea transfera în domeniul *nostru* tematic. Nu este propriu deci să spunem că pe latura ei evaluantă filosofia este o *sublimare* a unor interese și nevoi sub forma unor idealuri. Pe un alt domeniu similar de probleme — tranziția de la *inconștient* la *conștient*[3] — Lucian Blaga folosește categoria *personanței*. Și această categorie este prea strîns asociată cu domeniul ei de referință pentru a o putea utiliza în alt context. Este apoi cu totul impropriu să afirmăm că filosofia *reflectă* idealuri. Cu acest înțeles, termenul „reflectă" a fost folosit într-o direcție a gîndirii estetice moderne care, dorind să salveze caracterul *reflectoriu* al artei *nonfigurative,* a enunțat postulatul profund discutabil potrivit căruia *arta reflectă subiectivitatea* artistului. Termenul *reflectare* nu are o semnificație proprie și adecvată decît cu referință la realitatea *obiectivă,* distinctă și față de expresia reflectantă și față de creatorul acesteia. Cu referință

[3] Faptul că Lucian Blaga folosește doar categoriile *conștient—inconștient* nu și pe aceea de *subconștient* — asimilată frecvent cu *inconștientul* — este semnificativ în mai multe privințe. Cel care în poezie cultivă clarobscurul, este înclinat în gîndire să delimiteze cît mai net între „lumină" și „întuneric".

la relația pe care o analizăm, vom folosi o expresie simplă și clară (dar complexă în implicațiile ei, după cum vom vedea), și anume: *exprimă*.

În concluzie parțială: pe latura ei evaluantă sau axiologică, filosofia *exprimă* idealurile unui gînditor, iar *în* și *prin* aceste idealuri subiective sau personale, ea *exprimă*, la nivelul dimensiunii *ideologice*, idealurile unei societăți (de grup și naționale).

În ceea ce privește, acum, relația dintre *subtext* și componenta *spirituală* a *contextului* (extrateoretică și teoretică), conjuncția lor se realizează prin *interpretare* și *generalizare*. Dar acestea nu sînt operații în sine sau suficiente lor înselor. Prin interpretarea și generalizarea materialului spiritual al culturii în interiorul căreia se constituie, filosofia își vizează constant obiectul propriu, care este *existența;* și anume îl vizează ca obiect *de reflectat*.

În concluzie finală: pe o latură a ei, filosofia ca *expresie* este *exprimare*, iar pe latura ei complementară este *reflectare*. Întrucît termenul *exprimare* este asociat cu multiple conotații ce țin de comunicarea prin *limbaj*, vom folosi, ca echivalent semimetaforic al lui, termenii *distilează* sau *cristalizează*, produsele indicate de aceste verbe fiind echivalente semantic cu „expresia" (distilat = expresie). Problema problemelor — tema noastră nemijlocită, la care vom trece după fixarea a încă două repere — este tocmai înțelegerea modului în care se conjungă organic *exprimarea* și *reflectarea* în procesul genezei sintezei filosofice care este *Existența tragică*, înțeleasă ca expresie *filosofică*, deci ca text și subtext.

2.1.4. **Relația** *G*—**P—I.** Matricea logico-ontologică *G—P—I* poate fi cheia înțelegerii relației dintre gradele de *reprezentativitate* și *deschidere* ale unei sinteze filosofice. Raportul celor trei determinații este soluționat adînc în dialectica hegeliană, în pofida limitelor idealiste și ipostaziante ale soluției. Cele trei determinații indică trei niveluri constitutive ale oricărei realități sau forme de existență, fie ele materiale, fie spirituale. În limbaj aristotelic, „*I*" este „substanța" sau substratul individualizat al oricărei realități, i-am zice *portaltoiul* oricăror determinații; „*P*" reprezintă setul însușirilor sau determinațiilor „substanței"; iar „*G*" reprezintă determinațiile cele mai generale, proprii tuturor entităților. Într-un limbaj hegelianizat: „*I*" desemnează tot sfera însușirilor sau determinațiilor, dar a acelora care, fiind pur individuale, specifice și *ireductibile*, sînt „iraționale", sau care există și dispar ca pure accidente, ca și cum n-ar fi. Pentru Hegel, esențială este generalitatea *(G)*, față de care individualitatea *(I)* este un moment sensibil exterior și perisabil. Iar dacă „*I*" posedă realitate și valoare, el posedă — ca „subiectivitate", spre exemplu — în măsura în care încorporează în sine momentele „*P*" și „*G*". Încercînd o sinteză între gîndirea aristotelică și cea hegeliană, trebuie să-i recunoaștem lui „*I*" un *dublu statut*. Mai întîi un statut *substanțial*, ținînd de existent, deci statutul aristotelic în care „*I*" desemnează orice formă finită a existenței ca formă reală și *individuală*, distinctă ontic față de alte forme *individuale* ale existenței: astru, piatră, cristal, plantă, animal, individ uman. Apoi, un statut *atributiv*, potrivit căruia „*I*" desemnează setul însușirilor pur individuale ale unei forme finite și delimitate, însușiri unice și ireductibile. Acest dublu statut al lui „*I*" l-a valorificat Kierkegaard în întreaga sa gîndire. Setul însușirilor ireductibile le-a avut în vedere și Leibniz, atunci cînd afirma că în Univers nu există două frunze *identice* (nu asemănătoare).

Relația dialectică a momentelor *G—P—I* este definită ca relație de „implicație sintetică" (Hegel) sau de „inerență" (Lukács). Aceasta înseamnă că

momentele sînt *distincte* ca momente, apoi că se *implică* reciproc și că sînt totuși *ireductibile* unul la altul. Într-o expresie canonizată: „*G*" este distinct de „*P*", dar există numai în și prin „*P*", iar „*P*", la rîndul lui, este distinct de „*I*", dar există numai în și prin „*I*". Pe această latură, relația este clară și poate fi plasticizată intuitiv prin exemple banale. Mai complex este sensul invers al relației, deschis de întrebarea: este cu putință existența unui „*I*" care să nu angajeze momentul „*P*", și mai ales care să nu angajeze momentul „*G*"? În altă expresie: oare toate entitățile „*I*" dintr-o clasă de entități posedă *aceeași* particularitate *(P)*, respectiv aceeași generalitate *(G)*, și în aceeași *formă* sau *modalitate?* Din punctul de vedere al logicii formale, care este prin numele ei și prin definiție *formală*, este statică și se bazează pe raționamentul inductiv-deductiv, răspunsul este *pozitiv*. Din punctul de vedere al logicii dialectice, care este și o logică a conținuturilor, este dinamică și se bazează pe raționamentul dialectic (comprehensiv), răspunsul este și *pozitiv* și *negativ*. În *principiu* și la nivel *formal*, nu există un „*I*" care să nu conțină în sine momentele „*P*" și „*G*". La nivel de conținut, de mod și calitate, diverși „*I*" conțin momentele „*P*" și „*G*" în diverse *grade* și *moduri*. Într-un exemplu banal: toți caii sînt cai, dar un cal bolnav nu mai este cu adevărat un cal. Într-o frumoasă expresie a lui Marx: „o casă în care nu locuiește nimeni nu mai este cu adevărat o casă". Într-o expresie și mai generală: toți oamenii sînt oameni (inclusiv Socrate), dar unii sînt mai oameni decît alții, pentru că întruchipează mai bogat și mai adînc esența umană *(G)*, așa cum a fost cazul lui Socrate. Dacă n-ar fi așa, atunci cu schema *formală* a relației *G—P—I* ar trebui să punem pe același plan cea mai proeminentă personalitate și omul cel mai comun și anonim, cu argumentul că ambii întruchipează *esența umană*. E adevărat că ambii o întruchipează, dar nu în același *grad*, respectiv în același *mod*.

Această interpretare conservă nealterată ideea corelației dialectice a celor trei momente, *G—P—I*, dar dacă interpretarea este dialectică trebuie să se recunoască faptul evident că aceste momente intră în relații *variate* și *variabile*, că între termenii relației se pot petrece *deplasări* de accent. În formulare conclusivă: în interiorul și în limitele relației *simetrice* dintre momentele *G—P—I* se pot petrece și se petrec efectiv *deplasări asimetrice* de accent. Această idee a speculat-o adînc, subtil și frumos, Constantin Noica, într-o viziune asupra „maladiilor spiritului". Înainte de a pune modelul într-un joc particularizant, este necesară o paranteză. Este posibilă opinia — ce ține de reprezentare — potrivit căreia fiecare moment, în virtutea relativei lui autonomii, este cu atît mai autentic (mai el însuși, ca să ne exprimăm astfel) cu cît este mai delimitat față de celelalte momente. Astfel, s-ar părea că „*I*" este cu atît mai „*I*" cu cît este mai separat de „*P*" și „*G*", și că, deci, integrarea lui „*P*", respectiv a lui „*G*" în „*I*" ar echivala cu o alterare sau degradare a lui ca „*I*". În acest sens, Goethe nota undeva că există poeți care nu citesc alte poezii de teamă ca lectura, parcurgerea altor universuri poetice să nu le altereze *originalitatea*. În această reprezentare, „*I*" nu este văzut ca absolut distinct față de oricare alți „*I*" — ceea ce este corect —, dar ca necesar separat de „*P*" și „*G*", care l-ar altera ca „*I*", ceea ce este și incorect și periculos, sau riscant. Identificăm aici un paradox — cu referință la „*I*" —, paradox valabil și pentru termenul opus „*G*", în altă modalitate, evident. Dacă „I" nu participă la „*P*" și „*G*", respectiv dacă nu integrează rangul lor sau, invers, nu se integrează în *ordinea* lor, „*I*" se potențează ca „*I*", dar prin *degradarea* sau descalificarea notelor lui specifice și ireductibile. Un

copil care nu se integrează în ordinea vorbirii și culturii este pregnant *el însuși,* dar este un *monstru.* Invers, cu cît „*I*" asimilează mai multe determinații din sfera lui „*P*" și se integrează mai plenar în ordinea lui „*G*" cu atît trăsăturile lui *specifice* vor fi mai potențate, dar ca determinații *calificate* valoric, cu deschidere universală. Pentru termenul opus: „*G*" este cu atît mai autentic cu cît *penetrează* sfera mulțimilor lui „*I*" și nu în măsura în care ar pluti fantomatic deasupra lor; deci în măsura în care se *incorporează* în mulțimea lui „*I*". Dar această conpenetrare reciprocă ține de un *model ideal,* model definit de Hegel drept *Idee Absolută.* Acest model conduce discret, din culise, întreaga dialectică din *Fenomenologia spiritului* și întreaga dialectică hegeliană în general, așa cum „entelehia" aristotelică, imobilă fiind, atrage spre sine toate formele existenței. Or, Constantin Noica, spre deosebire de Hegel, nu crede că modelul ideal are și întruchipare *ontologică* în ordinea configurațiilor spiritului, respectiv a modalităților lui tipice, de unde teza „dereglărilor" sau „maladiilor" spiritului: expresie poetică șocantă și pentru unii scandaloasă, dar subtilă, prin înțelesul ei. Dar indiferent că are dreptate Hegel sau gînditorul român cu existența sau nonexistența *modelului optim* în sfera onticului, rămîne valabilă atît ideea *corelației* momentelor *G—P—I,* cît și aceea complementară, a *deplasărilor de accent* ce pot să apară în relația lor, deplasări care, la limită, tind pur și simplu spre *separația* momentelor unul față de altul. Tendința spre separație echivalează cu tendința spre diverse forme ale morții realului, ale dereglării *ființei* în genere sau ale spiritului. Cu aceste precizări putem pune modelul într-un joc particularizat.

2.1.5. **Context și subiectivitate.** Subiectivitatea este generată de context și, totodată, ca subiectivitate *conștientă,* este distinctă față de contextul la care se raportează. Situația este similară și pentru operă, întrucît opera este expresia *obiectivată* a unei subiectivități. Întrucît este o expresie deja obiectivată, ea este încorporată *de fapt* într-un context, dar metodic o putem privi și ca distinctă față de context tocmai pe latura *generării* ei, așa cum partea este distinctă de întregul care o generează și căruia totuși îi aparține. A vedea opera cristalizată ca distinctă față de context înseamnă a o vedea prin momentul sau principiul ei subiectiv și generator, *proxim* generator.

Acum, dacă luăm în considerare contextul dintr-o perspectivă extrem de generală și într-o formă radiografiată, el se definește ca totalitate de niveluri sau *paliere* și momente sau *elemente* ale nivelurilor sau palierelor. Schema cea mai abstractă a acestei totalități este aceea a *formațiunii sociale,* categorie centrală și cu rol de cheie în filosofia noastră. Această totalitate este *dinamică,* desigur, dar în esență sau în datele ei esențiale ea se conservă pe un timp istoric determinat; de aceea, în chip metodic ea poate fi văzută și ca *statică,* deci dintr-o perspectivă *sincronică.* Astfel „imobilizată" metodic, ea înfățișează mai multe proprietăți:

În primul rînd, este o totalitate *complexă,* în sensul că nivelurile și elementele pe care le încorporează sînt multiple și *calitativ* distincte unul față de altul, de la nivelul economic la cel al vieții spirituale. În limbajul adoptat, ea conține mai multe *paliere,* ordonate ierarhic. Dacă privim această primă proprietate nu *în sine* — deci prin decelarea și numirea precisă a palierelor —, ci din punctul de vedere al unei subiectivități anumite, care vrea să se orienteze în ea, totalitatea *poate* să apară și ca o totalitate *inextricabilă,* deci de o complexitate calitativă indefinită. Tocmai astfel o privește și D.

D. Roșca, în prima perioadă a gîndirii sale, deci ca gînditor nemarxist.

În al doilea rînd, aceeași totalitate este *organizată* sau structurată, acest al doilea caracter fiind dat nu de niveluri sau de elementele acestora, ci de *relațiile* sau conexiunile lor esențiale și constante. Structura nu este însă rigidă, bazată deci numai pe necesitate, ci și aleatoare, implicînd hazardul sau întîmplarea, iar în ordinea umanului norocul și nenorocul. Necesarul și întîmplătorul, esențialul și neesențialul sînt *coexistente* organic în configurația aceleiași structuri, iar dacă teoreticianul le poate delimita relativ riguros, subiectivitatea vie care crește într-un context — avînd o biografie unică și un destin — le poate și încurca sau interverti reciproc. După cum vom vedea însă, planurile pot fi intervertite și de către cel mai rafinat teoretician. Dacă privim iarăși acest al doilea caracter nu *în sine*, ci de pe poziția unei subiectivități care crește orientîndu-se într-un context, acesta poate să îi apară tot ca *inextricabil*, în sensul unei perpetue alianțe sau confuzii între necesar și întîmplător, esențial și neesențial. Pentru D. D. Roșca, tot în prima perioadă a gîndirii sale, orice context — și la limita superioară: contextul *existenței* în totalitatea ei — este inextricabil și în acest al doilea sens.

În al treilea rînd, *fiecare* palier al structurii — și deci contextul în totalitatea lui — are un plan *esențial*, care este prin definiție invizibil sau *nonperceptibil*, și un plan fenomenal, al *evidențelor* intuitive. În limbajul semitehnic la care am recurs — limbaj ce intermediază limbajul lui D. D. Roșca și acela al filosofiei de pe pozițiile căreia desfășurăm analiza —, fiecare palier și contextul în totalitatea lui are un „plan de relief“ *evident* și un „plan de fundal“ *nonevident*. Planurile sînt distincte și totodată intim corelate. Și acum, dacă privim contextul nu *în sine* — aceasta însemnînd: de pe poziția tacită a gîndirii noastre —, atunci constatăm că: datorită relației dialectice complexe dintre aceste planuri, datorită dificultății de a le delimita precis și definitiv, pentru subiectivitatea care se dezvoltă într-un context — dar și pentru teoretician —, contextul poate să apară ca *inextricabil* și din acest al treilea punct de vedere.

În concluzie parțială, dacă privim contextul *în sine* — aceasta înseamnă de pe poziția tacită a gîndirii noastre —, contextul este: *complex* prin mulțimea și diferența calitativă a palierelor; *structurat* prin conexiunile dintre paliere (niveluri și elemente), *articulat* în două planuri distincte, unul „de relief“ și altul „de fundal“. Dacă re-vedem același context nu *în sine*, ci din perspectiva *unei subiectivități* care crește orientîndu-se în el, același context poate apărea — și astfel și apare pentru D. D. Roșca, în prima perioadă a gîndirii sale — ca un context *inextricabil* din toate cele trei puncte de vedere menționate. Să subliniem în final că această posibilitate de apariție nu este pur subiectivă sau iluzorie, ci este dată *obiectiv*, deși *parțial*, tocmai de caracterele reale sau intrinseci ale contextului, respectiv de interferența acestora.

Acum, dacă luăm fiecare palier al contextului în parte și contextul în totalitatea palierelor lui, acest întreg poate fi simbolizat prin relația *G—P—I*. Aceasta înseamnă — în altă expresie — că în totalitatea lui, ca și pe toate palierele sale, contextul este structurat din *fapte* și *tendințe* sociale *tipice*, comportînd un coeficient intrinsec de *generalitate* și *particularitate (G—P)* — indiferent că este vorba de fapte economice sau acte spirituale —, fapte și tendințe care în același timp au și o latură *individuală (I)*, deci aleatorie și fenomenală. Dar contextul este doar primul termen al relației pe care o analizăm, al doilea termen al ei fiind *subiectivitatea*. La rîn-

dul ei, subiectivitatea poate fi indicată prin același model, dar inversînd ordinea momentelor lui: *I—P—G*. În forma ei cea mai rarefiată și schematică, relația dintre *context* și *subiectivitate* poate fi redată prin conjuncția — bazată pe relația de implicație reciprocă — a celor două modele:

$$[G—P—I] \leftrightarrow [I—P—G]$$

Subiectivitatea, ca al doilea termen al relației de bază, se definește prin următoarele proprietăți.

În primul rînd și genetic, ea este o *natură dată*, un portaltoi natural și inconștient al *posibilei* ființe culturale și conștiente. Originar, subiectivitatea este un „*I*" pur, sau un „*I*" pur și simplu; dar ea este astfel numai din perspectiva posibilă și ulterioară a *culturii* — și a contextului social, de fapt —, pentru că din punct de vedere *biologic* sau genetic acest „*I*" este structurat pe determinații de tip „G", care țin de altă ordine, *naturală*. Cercetările privind locul și rolul pe care *natura* umană (factorii biologici și psihologici) o are în procesul constituirii *esenței* umane (ca esență socială și, în cazul nostru, culturală) sînt într-un fel, abia la început. Pe parcursul analizei vom încerca să schițăm cîteva linii de orientare, cu valoare de ipoteză, în acest sens. Indiferent de locul și rolul pe care factorii naturii umane le au în constituirea actelor culturale, oricum *rolul* lor nu este și nu poate fi neglijabil. Pe de altă parte, el nici nu este și nici nu poate fi hotărîtor sau determinativ, așa cum consideră psihanaliza și neopsihanaliza, care fac o confuzie regretabilă între suprapunerea *extensivă*, de sferă sau de cantitate, și suprapunerea *intensivă*, de profunzime sau de calitate a *diverselor* semnificații și *valențe* ale *aceluiași* act cultural. În această privință, D. D. Roșca însuși avansează o ipoteză — căreia îi conferă valoare de postulat — potrivit căreia factorul natural-psihologic, înțeles ca atitudine *emoțională* în fața existenței este hotărîtor — deși cu condiții restrictive severe — în constituirea actelor culturale în general și a filosofiei în particular. Ca ipoteză de lucru se poate merge, pe urmele psihanalizei și neopsihanalizei, chiar mai departe, încercînd decelarea factorilor biologici care influențează actele culturale, cu condiția de a măsura și evalua realist *locul* și *ponderea* lor, dar mai ales modalitatea *specifică* în care acești factori se *distilează* în actele culturale.

Subiectivitatea este, deci, originar natură *dată*, dar ea este, în al doilea rînd, natură *deschisă*. Conceptul deschiderii, întrebuințat în acest context, este plurivalent.

Mai întîi, subiectivitatea se deschide *în* context și *din* context, așa cum o formă naturală — cristal, plantă sau animal — se *ivește* în contextul substanțelor și energiilor naturale și din elementele lor. Apoi, subiectivitatea în sine este o deschidere sau, mai exact, o *autodeschidere* a contextului, așa cum cristalul, planta și animalul sînt autodeschideri, în diverse ipostaze, ale substanțelor și energiilor naturii.

Apoi, subiectivitatea este deschisă *spre* context și *pentru* context, așa cum configurațiile naturale amintite sînt deschise adaptativ spre mediul lor constitutiv, dat și generativ. În sfîrșit, subiectivitatea, de la un punct al dezvoltării ei — cînd devine conștientă și *liberă* — este deschisă spre propria ei deschidere, adică este ea însăși, în sine, *autodeschisă*.

Această complexă relație poate fi rezumată sau redefinită din trei perspective conjugate, care iau toate un caracter contradictoriu sau paradoxal. Dintr-o primă perspectivă, — precizată deja în paginile precedente — subiectivitatea *aparține* unui context și totodată este *distinctă* față de contextul căruia îi

aparține. Din a doua perspectivă, suprapusă primei, subiectivitatea *este determinată* sau generată de context și totodată *determină* (influențează) respectiv re-generează contextul, relația în întregul ei, sau în ambele ei sensuri, putînd fi văzută, după cum am notat deja, ca o *autogenerare* a contextului. Această a doua relație este complexă prin excelență, întrucît determinarea — în ambele ei sensuri de mișcare — are un plan de realizare *conștient* și conștientizat și un altul *inconștient* sau neconștientizat. Asupra acestei teme vom reveni pe larg. În sfîrșit, a treia relație, suprapusă celei de-a doua și valabilă doar în sfera umanului, este relația de *alegere liberă*, relație potrivit căreia fiind determinată, totuși subiectivitatea, pe de o parte, *este aleasă (selectată*, în limbajul mai vechi al lui Ibrăileanu, sau *sancționată premial*, în limbajul modern al lui Ralea-Herseni) de către context, iar pe de altă parte, ea alege *între* elementele contextului, și în cele din urmă se *autoalege*. Rezumînd datele parțiale ale problemei: subiectivitatea este pe rînd: natură *dată*, natură *deschisă* și ființă conștientă și *liberă*.

Cititorul poate observa că dacă despre context am putut vorbi ca despre o configurație *dată* și *existentă în sine*, despe subiectivitate nu am putut vorbi fără a ne raporta discret și tacit la context. Această nonsimetrie vrea să evidențieze natura derivată, secundă dar nu secundară, a oricărei subiectivități.

E cazul acum să ne deplasăm atenția de la *termenii* relației spre *relația* termenilor care intră în joc, reducînd datele extrem de complexe ale problemei la relația esențială de *determinare* de la context la subiectivitate și de *alegere liberă* a contextului (a elementelor lui) de către subiectivitate. Dăm aici peste o relație de bază, funciar contradictorie și nonsimetrică prin definiție sau în principiul ei. Concis, relația se definește astfel: direct sau in-

direct, într-o formă specifică sau în alta, conștient sau inconștient, subiectivitatea este generată și determinată de *toate* elementele unui context, dar la rîndul ei ea nu alege în mod *conștient* și *liber* și *nu influențează* decît *anumite* elemente (arii, zone) ale unui context determinat. Dată fiind importanța acestei relații în mersul exegezei noastre, ea merită o atenție specială.

2.1.6. **Corespondența nivelurilor și ariilor.** Relația anterior definită poate fi descrisă pe patru planuri de realitate și semnificație: ontologic, axiologic, psihologic și ultimul, cu valoare de corolar, metodologic. Această ultimă perspectivă dă și numele prezentului subcapitol de analiză.

În plan ontologic și în schiță enunțiativă, subiectivitatea este generată existențial de context, prin toate momentele modelului *G—P—I*. Dacă în configurația dată a contextului, „*G*" este constituit sau cristalizat (ca ansamblu de acte și tendințe *tipice*), cînd e vorba de subiectivitate, „*G*" este doar *în curs* de constituire. Acest curs, echivalent cu procesul formării subiectivității, este de fapt o *înlocuire* a lui „*G*" natural (structura naturală a portaltoiului subiectivității) printr-un „*G*" cultural și, mai larg, *social*. În această *înlocuire*, termenul înlocuit nu dispare, nu se dizolvă; de aceea relația poate fi văzută ca o relație de conversiune sau metamorfoză a lui „*G*" *natural* într-un „*G*" *cultural*, respectiv social. Numai că între momentul „*G*" ca dimensiune *dată* a contextului și între momentul „*G*" ca dimensiune *posibilă* a subiectivității nu există o *corespondență* directă, nici în procesul constituirii subiectivității, nici atunci cînd subiectivitatea este constituită și se obiectivează în operă. În schema noastră, care pune față în față cele *două modele*, cu ordinea inversată a momentelor, este evident că, originar, „*I*" se întîlnește cu „*I*"; adică *natura* ca

suport al subiectivității se întîlnește cu ceea ce este *natură* în contextul social. Altfel spus, *între* „G“ propriu contextului și între posibilul „G“ al subiectivității apar cele două ecrane ale lui „I“, unul ținînd de context și altul de subiectivitate. Cele două *ecrane* pot fi numite provizoriu și *pelicule transparente*. Întrucît cele două momente „I“ sînt prin definiție fenomenale și aleatorii, întîlnirea lor este ea însăși fenomenală și aleatorie. Acest moment *originar* nu este provizoriu sau pasager, ci însoțește — asemeni portaltoiului, altoiul — întreaga biografie și întregul destin al unei subiectivități, indiferent ce s-ar putea întîmpla mai departe cu ea. Din acest punct de vedere și numai din acesta, existențialismul — ne referim în special la varianta lui sartreeană — are, fără îndoială, dreptate: în principiu, oricare om poate ajunge orice, fiecare om avînd o *biografie* unică, irepetabilă, chiar dacă această biografie este sau devine un *destin*. Ce se poate întîmpla mai departe, prin și după întîlnirea momentelor „I“, a ecranelor contingente sau a peliculelor transparente aleatorii? Se poate întîmpla *orice*. E suficient să fixăm aici două alternative limită, între care se înscrie un diapazon indefinit de alternative intermediare posibile. Se poate întîmpla, mai întîi, ca momentul subiectiv „I“ să rămînă exclusiv în relație cu momentul contextului „I“, ceea ce ar echivala, în ordinea descrescîndă a gravității, cu: moartea prematură, maladia gravă și congenitală sau determinată exterior, viața subumană. In expresie metaforică: ecranul separator și totodată unificator *identifică*, în această situație, cele două momente „I“, blocîndu-le deschiderea relației, sau: pelicula rămîne peliculă, dar încetează de a mai fi transparentă. Hegel numește această *relație* drept *raport* de identitate *nemijlocită*. Se poate întîmpla, în sens invers, ca momentul subiectiv „I“ să se deschidă în și prin momentul contextual „I“, *spre* ceea ce este „G“ în contextul dat. Aceasta este legea firească a formării personalității într-o subiectivitate. Procesul de deschidere spre momentul „G“ *contextual* și participarea efectivă la acest „G“ sînt echivalente cu constituirea și instituirea momentului *subiectiv* „G“. Am precizat însă că nici în *procesul* genezei și nici în formă *constituită* nu este cu putință o corespondență directă și perfectă între cele două ipostaze ale lui „G“: cea obiectivă sau contextuală și cea subiectivă sau individuală. Această idee poate fi exprimată antinomic astfel: dacă nu ajunge să participe la momentul contextual „G“, subiectivitatea nu este umană; participînd însă la momentul „G“ contextual, niciodată subiectivitatea umană nu-l poate realiza sau integra în *totalitatea* lui și nu-l poate asimila într-o formă *pură*, neutrală, sau *în sine*, ci numai într-o formă specifică, al cărei cifru inițial este dat tocmai de „I“ subiectiv. Facem deocamdată abstracția de forma *optimă* a acestei corelații, ca și de formele ei degradate, această problemă urmînd să fie abordată din perspectiva a doua, cea valorică sau axiologică.

În felul acesta, densitatea ontică a ființei subiective este dată de gradul *deschiderii* spre context, al *asimilării* datelor contextului, al *integrării* ei funcționale în context, și prin aceasta al capacității restructurării contextului prin acte de *creație*. În expresie conclusivă: ființa umană este ceea ce *descoperă* și *realizează* în context; și ea *descoperă* și *realizează* în context tocmai ceea ce ea *este*. După cum menționam, această relație este marcată de o antinomie fundamentală, ținînd de nonsimetria determinării: subiectivitatea — respectiv *opera* ca ca obiectivare a ei — este determinată de *toate* palierele *esențiale* ale unui context, dar, la rîndul ei, nu determină (influențează) decît un cerc *restrîns* și *circumscris* de paliere. Peste această antinomie fundamentală se altoiesc altele trei, particu-

lare, asupra cărora vom reveni în finalul subcapitolului.

Din a doua *perspectivă*, valorică sau axiologică, același context se înfățișează, pe de o parte, ca un ansamblu *structurat* de *valori particulare* — fiecare palier dezvoltîndu-și valorile sale specifice — pe de altă parte, ca un ansamblu *tensionat* în care — la nivelul fiecărui palier și în totalitatea structurii contextului — valorile („+") coexistă cu antivalorile („—"), pseudovalorile („+" → „—") și nonvalorile („0"), dar și ca un ansamblu *ierarhizat* după modelul *piramidei*, în care cultura populară și cea de masă sînt baza culturii de *vîrf* sau de performanță. Universul valoric al unui context este prin definiție *polivalent* — în sensul multitudinii valorilor — este ierarhizat — valoarea fiind un fapt de *relief* pe un *fundal* anonim sau indiferent — și este *tensionat* în principal de opoziția dintre valori și antivalori. Mișcîndu-se sau orientîndu-se într-un mediu *ontic*, subiectivitatea se mișcă *eo ipso* într-un *climat* axiologic. Orientarea subiectivității în acest climat ridică două probleme de principiu: una ținînd de *alegere*, și a doua ținînd de *creație* sau performanță.

Subiectivitatea nu se poate înscrie în toate cîmpurile valorice ale unui context; ea trebuie *să aleagă* între ele. Din punctul de vedere sau de așteptare al contextului, factorul de *necesitate* constă tocmai în existența *obiectivă* a acestor cîmpuri ce trebuie alimentate și dezvoltate. Dar, în înscrierea unei subiectivități într-un cîmp valoric sau în altul pot decide pe rînd sau concomitent: *constrîngerea* (necesitate „nerațională" în limbajul lui Spinoza), *întîmplarea* și *libertatea*. În această privință, biografia lui D. D. Roșca ne înfățișează un moment crucial extrem de semnificativ: pregătindu-se și plecînd să urmeze *Artele Frumoase* în Italia și ajungînd acolo, ia brusc un drum nou și ajunge în cele

din urmă student în filosofie la Sorbona. Gînditorul român însuși nu ne-a putut lămuri în detaliu motivele acestei mutații de destin. În ordinea umanului — istoric sau individual — nu este cu putință experimentul ca *repetare* aidoma a unei experiențe și nu sînt posibile experiențele *paralele*. Experimentul teoretic, dat de întrebarea „ce s-ar fi întîmplat dacă s-ar fi întîmplat *altfel?*", poate și trebuie să fie însă făcut. Răspunsul de principiu ni se pare acesta: s-ar fi înscris într-un alt cîmp valoric, ajungînd la o altă formă de expresie culturală, nu se poate ști dacă mai proprie sau mai puțin proprie decît *expresia filosofică*. Dar indiferent de acest coeficient de performanță, legea nonsimetriei determinării era aceeași: creația posibilă realizată într-un cîmp valoric particular era determinată de toate palierele esențiale ale contextului, ea fiind determinativă doar pe *propriul* ei palier.

În principiu, radiografia înscrierii unei subiectivități în cîmpurile valorice ale unui context dat poate fi descrisă pe aceste trepte. Originar, subiectivitatea este o *potențialitate* infinită și indefinită. Dar această potențialitate, fiind pe de o parte infinită, este, pe de altă parte, *vidă*. Actualizarea *unor* potențialități — în condițiile diviziunii muncii și ale creației specializate — echivalează cu anularea altora sau cu actualizarea lor subordonată și funcțională. Încît, în formulă axiomatică: dezvoltarea *intensivă* a unor virtualități este direct proporțională cu reducerea cîmpului *extensiv* al tuturor virtualităților. Înscrisă într-un cîmp valoric determinat, subiectivitatea este marcată de un veritabil paradox al libertății, analizat mai ales de către Sartre. Cu precizarea că acest paradox — restructurat de pe poziția gîndirii noastre — nu este valabil cu referință la libertatea socială și istorică, ci exclusiv la nivelul libertății individuale. Retușat, paradoxul sună astfel: optînd liber pentru un cîmp

valoric particular, subiectivitatea se privează de libertate în sensul posibilității alegerii *altor* cîmpuri valorice particulare; prin opțiune liberă ea se înscrie în cercul unei necesități limitate, dată de cîmpul valoric constituit. Invers: înscriindu-se în cercul unei necesități determinate, subiectivitatea își găsește *cadrul* propriu de autorealizare, deci de manifestare a libertății. În sfîrșit — inversiune a inversiunii — manifestîndu-se liber, prin acte de *creație*, subiectivitatea își instituie *propria* ei necesitate, înțeleasă ca *operă acumulată* și ca *destin*, de sub fatalitatea cărora, de la un punct, ea nu mai poate ieși: subiectul este deci, din acest unghi, *creatorul* și totodată robul propriei opere și al propriului destin.

Problema rămasă aici deschisă este următoarea: dacă acceptăm împreună cu psihologia că există *predispoziții* sau *inclinații* native, și dacă acceptăm împreună cu sociologia și axiologia că există mai multe cîmpuri valorice, în fiecare dintre ele fiind valabilă legea ierarhiei — deci a performanței —, în ce măsură subiectivitatea este condusă sau se conduce spre cîmpul valoric consonant cu predispozițiile native? Răspunsul la această întrebare ar putea decide dacă în viața indivizilor există sau nu există *ratare*. Dar a urmări această problemă pînă la capăt, pe un caz individual, ar însemna a reface visul nebun al lui Leibniz despre „geometria firului de iarbă".

Universul valoric nu este numai diversificat, ci și *tensionat*, fiind constituit din opere cu semne axiologice *opuse*. O personalitate culturală devine și este mare dacă se înscrie pe liniile de forță ale valorilor la nivel de *sesizare, receptare* sau *asimilare* și *creație*. Dacă sub raport axiologic expresia „personalitate culturală negativă" pare o contradicție în termeni, sub raport ontologic ea este o realitate efectivă. Este mai corect să acceptăm că există „personalități culturale negative", dar că ele sînt termeni de *opoziție* în procesul de creație valorică autentică, și că în acest proces, pe care îl alimentează negativ și indirect, ele sînt uitate ca și cum nici n-ar fi fost. Că în ultima instanță trebuie să legăm noțiunea personalității de creația valorică ni se pare o evidență asupra căreia nu mai este cazul să insistăm. Întrebarea care se pune aici este: *care* valori din contextul global sînt asimilate sub semnul unui *singur* cîmp valoric, în care subiectivitatea se înscrie sau este înscrisă și *cum* sînt ele asimilate? Vom reveni în curînd asupra acestei probleme, care este o problemă cheie, întrucît cîmpul valoric al filosofiei stă într-un raport *particular* cu restul cîmpurilor valorice ale contextului.

În sfîrșit, universul valoric este ierarhizat după modelul *piramidei*, ceea ce implică tema *performanței*. Nu e vorba aici de *concepția* pe care un filosof sau altul o are despre relația dintre cultura de masă și cultura de performanță — așa cum Lucian Blaga face celebra analiză comparativă a „culturii minore" și a „culturii majore" — decît ca fapt semnificativ sau *simptomatic* pentru *relația efectivă* pe care o formă culturală de performanță o are cu cultura de masă — integrînd aici și cultura populară ca substrat —, respectiv cu specificul național al culturii. Dacă, într-adevăr, filosofia este *corolarul* spiritual al unei culturi, ea trebuie, pe latură *esoterică* sau interioară, să asimileze *toate* formele culturale constituite, iar pe latură exoterică să fie sinteza și expresia lor dezvoltată într-o *formă proprie*. Dar nu trebuie să confundăm relația „piramidală" dintre filosofie și restul cîmpurilor valorice cu relația *piramidală* existentă în fiecare cîmp valoric — inclusiv în cel al filosofiei — între creația *colectivă* și *anonimă*, pe de o parte, și creația *individuală* și *personalizată*, pe de altă parte. Paradoxul acestei relații generale este simplu și cunoscut:

cultura individuală de performanță trebuie să plece de la cultura colectivă constituită și de la așteptările sau nevoile acesteia, și totodată trebuie să o depășească, respectiv să-i satisfacă așteptările și să-i creeze noi așteptări. Simplă în aparență, sau la nivel de principiu, această temă deschide o serie de probleme spinoase, asupra cărora vom reveni concret pe parcursul exegezei.

A doua perspectivă mare de abordare a relației dintre context și subiectivitate — cea *axiologică* — ridică deci trei probleme sub semnul *modalității*: înscrierea subiectivității într-un cîmp *valoric* determinat din *mulțimea* cîmpurilor constituite; înscrierea pe liniile de forță ale *valorilor* din cîmpul ales care este funciar tensionat; gradul apropierii de *vîrful piramidei* și relația acestui loc cu baza lui culturală.

Introducînd a doua perspectivă de analiză — cea axiologică —, am subînțeles că și aici este valabilă teza enunțată din prima perspectivă: subiectul *este* ceea ce *decelează* din context, și *decelează*, respectiv *face* în context, ceea ce el *este*. Din perspectivă axiologică, acest enunț capătă un înțeles restrictiv și specific, fiind vorba aici de *valoare*.

Am pus pînă acum în discuție relația axiologică dintre context și subiectivitate doar pe latura lui „*G*". Dacă reintroducem aici modelul nostru dublu cu ordinea inversată a momentelor, teorema ia această înfățișare: subiectul poate ajunge *orice*, și personalitate și ființă anonimă, și personalitate culturală și persoană anticulturală. El poate ajunge personalitate culturală *reprezentativă* numai dacă, înscriindu-se într-un cîmp valoric *determinat*, optînd pentru valoarea *autentică* și mergînd pe *creația* de vîrf, o face cu propria sa subiectivitate unică, deci pe latura lui „*I*", rămînînd deci identic cu sine în chiar metamorfozele sale. Indiciul semnificativ al respectării acestei reguli antinomice a jocului cultural este cristalizarea *stilului* individual în contextul existenței unor orizonturi stilistice extraindividuale. Stilul este *semnul* elocvent al operei culturale majore, este semnul faptului că, valoric, momentul „*G*" a fost destul de profund și vast asimilat din, în și prin grila subiectivității unice a lui „*I*".

Cele două perspective de abordare a relației dintre context și subiectivitate — ontologică și axiologică — sînt într-un raport de suprapunere *parțială* sau, vorbind în limbaj logic formal, de *incluziune*. Cea axiologică este în esență și ontologică, dar cea ontologică — se subînțelege că este vorba aici de *ontologia socială* — este mai largă și ea poate fi diferențiată în alte perspective particulare: concret sociologică, antropologică, psihologică... etc. Rămînem însă deocamdată la delimitarea celor două perspective mari, pentru a face transparentă relația de bază care ne interesează.

Spuneam despre context că este alcătuit din *paliere* sau *niveluri*, iar cultura — ca ansamblu de valori — constituie doar *un palier* — esențial, desigur, dar unul între celelalte — al structurii contextului. Reluăm acum, în formă dezvoltată, relația de determinare nonsimetrică, dar cu referință explicită la filosofie, și într-o formă restrictivă.

Cu această reluare punem în joc a treia perspectivă de abordare a relației dintre context și subiectivitate (respectiv *operă*), cea psihologică sau, mai exact, *psihosociologică*. O concepție filosofică mare și reprezentativă este determinată *indirect*, de la diverse distanțe, și *inconștient*, de toate palierele extraculturale sau infraculturale ale unui context, și este determinată *direct*, de la o distanță *proximă* și în mod *conștient* de unele sau altele dintre formele culturii constituie. Pe latura primei determinări filosofia este *mai mult* și *altceva* decît ceea ce propriul ei autor știe și crede despre ea că este. Invers, în chip direct, conștient și de la distanță

proximă, și filosofia determină, prin propria ei instituire, dar și în sens modelator, doar dezvoltarea domeniului filosofiei, respectiv a palierului cultural în care se înscrie ea, avînd în raport cu restul palierelor infraculturale doar un rol de *influență* variabilă, mai apropiată sau mai îndepărtată, mai puternică sau mai slabă. Pe scurt și în limbajul clasic al filosofiei noastre: *nonsimetria* rezidă aici în diferența dintre *determinare* și *influență* la nivelul global al relației dintre context și subiectivitate, respectiv context și operă. Aceasta este o teză cunoscută a filosofiei noastre.

Problema complexă care se deschide în prelungirea acestei teme este însă aceasta: care sînt *mecanismele* intime prin care se realizează cele două tipuri de determinări ce merg una în prelungirea celeilalte, care pot fi văzute și ca două secvențe ale unei singure determinări — de la palierele *infraculturale* la operă, respectiv de la palierul *cultural* la aceeași operă — și în ce constă *corespondența* de planuri între ceea ce *determină* și ceea ce *este determinat*. Întrucît la această întrebare vom răspunde pe concret, cu referință la opera lui D. D. Roșca, ne vom rezuma aici la un răspuns de principiu, cu valoare de ipoteză. Desemnînd „aceleași" realități, am folosit pînă în prezent două tipuri de limbaj, pe care trebuie acum să le punem în echivalență. Ceea ce numeam, la începutul capitolului, „componentă *infraculturală*" a contextului este echivalent cu *ansamblul* palierelor *infraculturale;* „componenta extrateoretică" decelează toate *valorile* extrateoretice din „palierul cultural", iar „componenta teoretică" decelează restul „palierului cultural", constituit în esență din *filosofie, știință* și cunoașterea *comună* sau cotidiană.

Acum, provizoriu și în absența unor expresii mai adecvate, vom numi: *„transfer ideologic"* mecanismul intim, complex și ***inconștient*** al determinării de la palierele *infraculturale* la o filosofie constituită; *„transferul axiologic"* este mecanismul de determinare de la componenta *extrateoretică* a palierului cultural la filosofia constituită; *„transferul logic"* este mecanismul de determinare de la componenta teoretică a aceluiași palier cultural la aceeași filosofie constituită și supusă analizei. Este aproape inutil să precizăm că cele trei mecanisme specifice, desemnate prin cele trei expresii, nu funcționează nici separat și nici succesiv temporal, ci concomitent, ele putînd fi văzute și ca trei forme și sensuri de funcționare ale unui singur mecanism de tip circular. Acum, dacă „transferul ideologic" se realizează de regulă în chip *inconștient,* în schimb „transferul axiologic" se realizează de regulă în chip *semiconștient,* iar „transferul logic" se realizează de regulă pe cale *conștientă.* Spunem „de regulă" nu pentru că am avea în vedere excepțiile, ci pentru că delimitarea între, sau distincția ontică dintre cele trei niveluri ale conștiinței nu este nici mecanică, nici statică. Pare riscantă calificarea „transferului ideologic" cu determinația *inconștientului.* Pare, dar nu este. La această complexă relație de determinare poate fi aplicat, într-o interpretare corectă și prin restricții specificatoare, principiul *indeterminării* al lui Heisenberg, sau, în formă generalizată, principiul *complementarității* al lui Niels Bohr. Postulatul fizic ne spune: nu putem măsura *în același timp* și *poziția* și *traiectoria* unei particule. Echivalentul filosofic al postulatului ar putea fi acesta: nu putem *în același timp* să gîndim *obiectul* și totodată să gîndim *factorii* care determină gîndirea noastră despre obiect. Iar dacă ne deplasăm gîndirea spre „factori", atunci aceștia devin *obiect* de gîndire, care este determinată în actul ei de ***alți factori,*** ce nu sînt conștientizați ca factori în actul *gîndirii* noului obiect. În altă expresie, mai specificatoare: atunci cînd gîndim asupra compo-

nentei *infrateoretice*, respectiv *infraculturale*, a unui context — străin sau propriu —, nu putem gîndi decît în formă *teoretică*, respectiv în modalitate culturală, dar actul teoretic și cultural al gîndirii este în continuare *determinat* de palierul infracultural printr-un transfer ideologic ce rămîne neconștientizat ca atare, deci inconștient. Așezarea deschisă și conștientă a unei gîndiri pe pozițiile cristalizate ale unei ideologii nu anulează axioma, ci numai o particularizează, respectiv o nuanțează într-o situație limită.

Distingînd metodic cele trei mecanisme, distingînd nivelurile conștiinței în care ele funcționează, trebuie să distingem totodată — simetric și sistematic — ariile sau nivelurile *contextului* determinativ și ariile, respectiv nivelurile *operei* determinate. În formulare sintetică și concluzivă: materialul sau palierul *infrateoretic* determină, prin mecanismul inconștient al transferului ideologic, *subtextul* operei, care este *implicit;* materialul extrateoretic al palierului cultural determină, prin mecanismul semiconștient al transferului axiologic, *textul* operei la nivelul judecăților de *evaluare*, care sînt semiexplicate (acest nivel ar putea fi numit și intertext); materialul teoretic al palierului teoretic determină, prin mecanismul conștient al transferului logic, textul operei la nivelul judecăților de *existență*. Aceasta înseamnă că între *context* și *operă* se instituie, prin cele trei mecanisme puse în joc de subiectivitatea creatoare, o *corespondență* la nivel de arii și niveluri, corespondență care, ontică fiind, impune o serie de reguli *metodologice* de cercetare a relației. Regula metodologică se bazează pe *legea* corespondenței. Regula poate fi numită și postulat al corespondenței ariilor și nivelurilor.

Acum, dacă luăm în considerare numai un nivel al operei, și anume *textul* ei, ca nivel pur teoretic, în el vom putea decela ariile de semnificație, care

în esență sînt trei. Este mai întîi aria sau sfera enunțurilor *fundamentale*, care au deschiderea sau orizontul cel mai larg, în filosofie acest orizont fiind indefinit sau infinit. Urmează apoi aria sau sfera enunțurilor de *rang mediu*, care vizează diverse domenii particulare ale existenței, orizontul lor fiind variat și variabil, dar *delimitat*. Urmează, în sfîrșit, aria *faptelor* de experiență cu valoare de argument, faptele avînd un orizont limitat, considerate în ele însele. În primul volum al prezentei exegeze am numit ansamblul acestor *fapte* de experiență matrice *factuală* a sintezei. Este evident că cele trei niveluri de bază ale operei filosofice — subtextul, intertextul și textul — nu sînt izolate, dar nici nu sînt identice, ci se implică după modelul relației de *inerență*. Din cele spuse pînă în prezent rezultă două concluzii metodologice de bază:

Prima concluzie: la nivelul corelației dintre context și operă trebuie să identificăm corespondențe legitime între *nivelurile* sau palierele contextului și nivelurile *consonante* ale operei. În expresie negativă și particularizată: nu putem găsi o corespondență semnificativă între un enunț de *rang mediu* dintr-o sinteză filosofică și palierul *infracultural* al contextului în întregul lui, sau, invers, nu putem găsi o corespondență legitimă între un enunț *fundamental* dintr-o sinteză și o arie *delimitată* a contextului infracultural, cum ar fi situația materială sau economică a unui gînditor sau a clasei din care el face parte.[4]

[4] Unul dintre cele mai interesante și fecunde comentarii aplicative de sociologia cunoașterii, în care regula corespondenței ariilor este conținută efectiv ne-o oferă Marx în analiza comparativă a gîndirii economistului francez Bastiad și a economistului englez Carey. Într-un text relativ scurt sînt cuprinse nivelurile care leagă și despart *rădăcina* social-economică a gîndirii și *expresia* ei formală imanentă. Vezi: *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, E.P., București 1974, cap. I.

A doua concluzie: dacă nivelurile operei sînt într-o relație de *inerență* (nu sînt separate, dar nici identice), iar această relație reface în expresia specific filosofică relația de inerență a nivelurilor (palierelor) contextului, întrucît esența unei sinteze filosofice este dată de enunțurile ei fundamentale, înseamnă că *plecînd* de la aceste enunțuri și *în* aceste enunțuri trebuie să descifrăm hermeneutic prezența *apropiată* a celorlalte niveluri ale operei, ca și prezența *îndepărtată* a întregului context determinativ.[5] Regula este valabilă și pentru influența inversă — respectiv cercetarea influenței inverse —, de la operă la context, pentru că o filosofie mare și reprezentativă își pune amprenta modelatoare directă pe domeniul apropiat al mișcării filosofice din context, prin enunțurile ei *fundamentale*, sau, mai larg, prin *temele* ei de bază, influențînd doar în ultima instanță, prin subtextul ei ideologic, palierul infracultural al contextului care a generat-o.

[5] În eroarea sociologizantă — scuzabilă, de altfel, pentru începuturile sociologiei filosofiei la noi — cade în parte Al. Claudian, care raportează concepția lui A. Comte în totalitatea ei la o perioadă istorică delimitată și limitată: aceea în care a trăit părintele pozitivismului (vezi *Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte*, Buc., 1936). Sociologul român cade parțial în această eroare la nivelul comentariului aplicativ, pentru că la nivel teoretic — metafilosofic — el intuiește ceea ce numeam regula corespondenței nivelurilor și ariilor. Întro altă lucrare a sa el subliniază: „Zadarnic vom căuta o legătură cauzală între argumentele cu care Platon demonstrează nemurirea sufletului și vreo tendință socialiă a epocii. Numai tendințele fundamentale ale unui curent filosofic pot fi puse în legătură cu viața societății". *(Cercetări filosofice și sociologice*, Iași, 1935, p. 12). Aici, Al. Claudian definește doar o latură a regulii corespondenței: între ceea ce este general în *epocă* și ceea ce este general în *curentele* de gîndire, nu și într-o concepție *particulară*. Fie spus aici, în trecere, că valorificarea actuală a gîndirii sociologice a lui Al. Claudian nu este făcută încă la nivelul pe care îl merită acest înaintaș.

Aceste două concluzii metodologice vor da și modelul analizei concrete la care vom recurge în descifrarea genezei și influenței sintezei filosofice elaborate de către D. D. Roșca: geneză *din* contextul, respectiv influența *în* contextul ei de referință.

2.1.7. **A patra dimensiune a filosofiei.** Am analizat pînă acum relația dintre context și subiectivitate, iar opera (am avut în vedere tacit opera de filosofie) am înțeles-o ca *obiectivație* a unei subiectivități. Această relație nu trebuie în nici un caz înțeleasă *liniar*, în sensul că subiectivitatea se constituie în raportul ei reciproc cu contextul, și că odată constituită ea se obiectivează simplu și automat în operă.

Drumul de la context la subiectivitatea formată ca personalitate este un proces de *cristalizare* (poate fi numit și cu alte expresii: dezvoltare, formare, modelare... etc.), iar drumul de la subiectivitatea formată la *operă* este un proces de *creație*. Cele două drumuri sînt calitativ distincte, și ambele alcătuiesc drumul biografiei, care poate fi și destin. Dar cele două drumuri nu sînt nici *succesive* — ființa umană se obiectivează din momentul nașterii, chiar dacă nu în opere —, nici paralele — întrucît omul se poate forma continuu pînă la moarte, prin creație sau în afara ei —, ci sînt *intersectate* după reguli greu de modelat. De aceea nici nu distingem pedant cele două drumuri.

În principiu, — reluînd vorba lui Buffon — „stilul este omul", și orice individ are un stil care ține de determinațiile de tip *„I"* ale ființei lui subiective. Dar nu orice stil este *evident* sau de relief — însușirile unice ale frunzelor unice nu sînt evidente pentru cel ce privește un copac —; nu orice stil este cultural, pentru că nu toți indivizii se înscriu în cîmpurile culturale majore — el poate rămîne atunci *stil de viață* —; și fiind înscrisă în cultură,

nu orice operă are stil *reprezentativ* în sens major, deci *pregnant, recognoscibil* și de *ecou* sau influență. Stilul apare — pentru că există — numai în cazul creațiilor culturale autentice, și el este indiciul evident al *creației*. Este vorba aici, evident, despre stilul individual. Acum, desigur, într-o operă constituită putem decela nivelul stilistic ca un nivel *între* altele sau *printre* altele, operație metodologică necesară, dar riscantă și improprie, dacă nu este făcută în cunoștință de cauză. În astfel de analize, conștient sau nu, se are în vedere doar stilul *exterior*, sau latura *exterioară* a stilului, care se pretează la o analiză semantică de tip cantitativ. Pe de altă parte, este la fel de riscantă înțelegerea stilului ca o dimensiune pur interioară — abisală și inconștientă — a creației culturale, care își pune doar *pecetea* pe opera exteriorizată, latura ei conștientă fiind în cel mai bun caz *nonstilistică*. Stilul, în întregul lui interior și exteriorizat, nu este însă un nivel *între* sau *printre* celelalte niveluri și planuri ale operei, ci este o *dimensiune comună* și omniprezentă a tuturor nivelurilor și planurilor operei, respectiv a operei în întregul ei. În acest sens este întru totul legitimă expresia „stil de gîndire și expresie", folosită în filosofie sau în exegeza filosofică. Așa cum timpul este a patra dimensiune a spațiului — care are trei dimensiuni intrinseci —, tot astfel stilul este a patra dimensiune a filosofiei, primele ei trei dimensiuni fiind cea ideologică, axiologică și logică. De aceea, dacă raportăm subiectul la context, stilul este indiciul faptului că datele de tip *„G"* ale contextului au fost asimilate într-o formă unică și ireductibilă, în forma specifică a lui *„I"*, iar dacă raportăm aceeași subiectivitate la operă, prezența stilului în operă este indiciul caracterului *original* al subiectivității. Spus pe scurt, stilul este expresia exteriorizată și indiciul exterior al unei subiectivități *unice* și ireductibile, dar *reprezentativă;* unică prin momentul *„I"*, reprezentativă prin momentul *„G"*, atît pe secvența *asimilării* contextului dat, cît și pe secvența complementară și intersectată a *creației* unei opere noi în contextul operelor date. Ca a patra dimensiune a filosofiei, stilul se definește și într-un alt sistem de referință. Dacă facem distincția dintre opera ca *expresie* a ceva și opera ca *reflectare* a altceva, cel mai la îndemînă gînd ar fi să punem semnul egalității între *expresie* și *stil*. Așa a procedat, spre exemplu, Lucian Blaga, pentru care stilul este expresia exteriorizată a unei matrici stilistice inconștiente. Pe o linie similară de gîndire merge și D. D. Roșca, atunci cînd afirmă că o operă de filosofie sau o concepție filosofică este, pe latura ei reflexivă, *expresia exteriorizată* conceptual a unei *atitudini* emoționale, moral-estetice în fața existenței. Această identificare în virtutea căreia opera este *modelată*, ca expresie, de altceva *interior*, se însoțește cu o mare dificultate: se pierde din vedere a doua dimensiune a operei, care este aceea de *reflectare* a ceva exterior. Nu e vorba de reflectarea tip oglindă, ci de reflectarea înțeleasă generic ca proprietate *universală* a formelor existenței, proprietate care în operele spirituale îmbracă forme specifice. Dacă însă extindem conceptul de stil și asupra funcției de *reflectare* a operei, această extensie duce la o altă contradicție, la o varietate nouă a aceleiași contradicții dintre expresie și reflectare: funcția de reflectare fiind marcată de un stil, acesta trenează, dacă nu și anulează coeficientul de obiectivitate și universalitate al reflectării. Acest paradox marchează tacit *teoria paradigmelor* elaborată de Kuhn. Într-adevăr, *bivalența* funcțională a operei — care este concomitent și *expresie* a ceva și *reflectare* a altceva — a condus la două tipuri de interpretări limită: opera vizată ca *univers* modelat și opera văzută ca *oglindă pură*. Una dintre

căile pe care s-a încercat dezlegarea acestui paradox a fost, în axiologie, analiza relației dintre *judecata de valoare*, care este preponderent *expresie a ceva*, și judecata de existență, care este preponderent *reflectare a ceva*. Disputele în jurul relației dintre cele două tipuri de judecăți sînt deschise. Ca și în alte situații teoretice, pozițiile de interpretare în jurul acestei teme sînt mai rezistente pe latura lor *critică* (universala critică reciprocă a parțialităților) decît pe latura lor pozitivă și integrativă. Această problemă comportă deocamdată o soluție euristică, dată iarăși de principiul *complementarității*. Principiul complementarității este sugerat și de paradoxurile la care ajungem dacă mergem pe o soluție univocă sau liniară: dacă stilul este produsul și expresia transferului ideologic și axiologic, nu și ale celui logic, opera este fisurată, ea avînd două momente coexistente mecanic — porțiunea *modelată* și nonreflectorie și porțiunea *nemodelată* și reflectorie; invers, dacă stilul este manifestat la nivelul tuturor momentelor operei, în acest caz funcția reflectorie este periclitată. De aceea este mai corect, credem, să plecăm de la premisa că: opera este, la toate nivelurile ei, și *expresie* și *reflectare*, și că stilul este prezent și în funcția de reflectare. Numai că cele două momente mari ale operei nu sînt juxtapuse, dar nu sînt nici *identice*, ci într-o relație de inerență sintetică. Ceea ce înseamnă că: în momentul *expresie* putem și trebuie să decelăm *elementele* de reflectare, și invers, în momentul reflectare putem și trebuie să decelăm *elementele* de expresie. Cu precizarea metodologică următoare: momentul *în care* căutăm este sintetic sau integrativ, pe cînd elementele *pe care* le căutăm și pe care le identificăm sînt analitice. Principiul complementarității revine aici la a cerceta opera consecutiv sau alternativ, din două mari perspective: ca *expresie* a ceva, sau ca *reflectare* a altceva, expresia și reflectarea fiind două *ipostaze* și *funcții*, marcate ambele stilistic, ale aceleiași opere. Cu această soluție de principiu, paradoxul menționat se reformulează în altă modalitate, dar principiul complementarității aplicat conștient poate fi un bun cadru metodologic pentru progresul posibil nu în „soluționarea" lui, ci în adîncirea datelor lui, dacă înțelegem aici prin „paradox" expresia *formal infinită* a unei contradicții dialectice *concrete*, infinită *calitativ*.

Rezumînd toate datele problemei: contextul *infracultural* își găsește aria corespondentă în *subtextul* operei; materialul *extrateoretic* al contextului cultural își găsește aria corespondentă în *infratextul* operei; materialul *teoretic* al palierului cultural își găsește aria corespondentă în *textul operei;* stilul însă, ca dimensiune unică și omniprezentă a precedentelor dimensiuni — ideologică, axiologică și logică — își găsește aria corespondentă în *intertextul* operei, ceea ce înseamnă că și în text și în infratext și în subtext, deși el se cristalizează *exterior* doar în text. Dacă cele trei dimensiuni de bază ale operei de filosofie — respectiv corespondențele dintre ariile contextului și ariile operei — se realizează prin cele trei mecanisme menționate — *transfer* ideologic, axiologic și logic —, în schimb stilul se instituie în și prin procesul *creației*, care implică mecanismele menționate, dar este mai complex decît ele, pentru că le depășește conservîndu-le. Încît, dacă prin *mecanismele* menționate subiectivitatea și opera sînt tributare contextului, în schimb prin *creație* și prin *stil* contextul devine tributar subiectivității și operei. În limbaj semimetaforic, această relație, ca și toate analizele din acest capitol, pot fi rezumate plastic sub forma unui joc de-a vicleniile.

2.1.8. **Cele două viclenii reciproce.** Reluînd, din perspectiva noastră de gîndire, frumoasa temă hegeliană a „vicleniei rațiunii" (viclenie a *voinței* în variantă schopenhauriană, viclenie a *inconștientului* în psihanaliză) putem defini *semimetaforic* relația dintre context și subiectivitate printr-un set de trageri pe sfoară reciproce; a subiectivității de către context și a contextului de către subiectivitate. Este vorba de fapt despre *aceeași* tragere pe sfoară cu două sensuri de mișcare, deci de o *reciprocă* tragere pe sfoară.

Mai întîi, contextul trage pe sfoară subiectivitatea pentru că îi oferă elementele la care aceasta participă pe latura lor fenomenală, a lui „*I*". Dar în spatele lui „*I*" stă într-o formă mascată „*G*". Subiectivitatea are iluzia că îl asimilează pe „*I*", și nu știe că o dată cu acesta este asimilat și „*G*", respectiv subiectivitatea îl dezvoltă pe „*I*" — teoretic sau practic — fără să știe că prin aceasta ea dă curs momentelor *generale* și *esențiale* ale contextului. Reluînd tema hegeliană cu referire la indivizi — la activitatea și soarta lor — Marx spunea că *ei fac*, dar *nu știu* ceea ce fac, în sensul că ei fac mai mult și altceva decît știu ei că fac.

În al doilea rînd, totalitatea contextului se manifestă prin *elementele* (palierele și subpalierele) lui, ele ținînd de divizunea și specializarea activităților. Subiectivitatea se înscrie pe un palier *determinat*, dezvoltă deci o activitate delimitată și limitată. Dar în sfera acestei activități și desfășurînd-o, subiectivitatea are *iluzia totalității*. Existența în totalitatea ei este văzută spiritual și este afirmată practic dintr-o perspectivă *limitată* în care este încifrată viclean *iluzia nelimitării*. Subiectivitatea nu știe că ceea ce vede sau face ea este în chip real și obiectiv doar *un element* al adevăratei totalități. Prin statutul ei, filosofia este marcată în mod particular de această iluzie. În plan spiritual această iluzie echivalează cu certitudinea posesiunii adevărului *absolut*, iar în plan practic cu certitudinea realizării lucrului *desăvîrșit*. Dar contextul, în totalitatea lui, reduce — dîndu-le justa măsură — actele la condiția lor relativă și parțială, *nedesăvîrșită*. Lucian Blaga a teoretizat această relație în conceptul „cenzurii transcendente".

În al treilea rînd, cînd se înscrie pe un palier sau altul al contextului — respectiv pe o secvență sau alta a unui palier —, subiectivitatea are iluzia *libertății*, înscrierea apărîndu-i ca un act de alegere pură. De fapt, alegerea subiectivă conștientă este determinată de factori inconștienți sau neconștientizați, atît subiectivi sau interiori, cît și contextuali și deci exteriori conștiinței. Încît avînd iluzia că se realizează liberă pe sine, subiectivitatea nu este decît un instrument de autorealizare a contextului. Pentru a plasticiza această viclenie — în cele trei ipostaze ale ei — Hegel folosește celebra metaforă a mușuroiului de cîrtițe.

Dar acestor viclenii — sau aceleiași viclenii cu trei fețe — subiectivitatea le răspunde printr-un set complementar de alte trei viclenii, sau printr-o singură viclenie cu alte trei fețe. Această viclenie este în esență *creația*, act viclean cu premise și finalități.

În primul rînd și în antiteză față de prima viclenie a contextului stă *premisa* creației subiective. Cînd se raportează conștient la context, subiectivitatea posedă deja originar cifrul *unicității*. Deci ea nu preia elementele contextului nici pe latura lor individuală, evidentă, și nici pe latura lor generală, mascată, așa cum i le oferă contextul, ci le preia într-o modalitate *proprie*. Pe această cale subiectivitatea dezvoltă în ființa ei propria ei generalitate, care nu mai este aceea preluată din context. Aceasta înseamnă că elementele contextului constituie un simplu *material*, iar aderență la context o simplă

mască sub care subiectivitatea se materializează pe sine în formă nouă. Ca și în celelalte două situații care urmează, scena și culisele își inversează poziția, sau, mai precis, avem o singură scenă cu două culise, din care tragerile pe sfoară se concurează reciproc, fiind legate prin acest concurs.

În al doilea rînd și în antiteză față de a doua viclenie a contextului stă *creația* ca atare, ca *fapt* nou și unic. Înscriindu-se într-o sferă limitată a contextului, subiectivitatea are, într-adevăr, iluzia totalității, atît ca *ideal* cît și ca fapt *efectiv*. Această iluzie, care este o autoînșelare, este însă și un mod de a înșela contextul. Sub iluzia totalității și prin ea, ca mobil, subiectivitatea își dezvoltă un *nou univers,* inexistent pînă atunci, își dezvoltă propria sa *totalitate*. Opera nou-creată, ca operă distinctă față de context, este o dezmințire a contextului dat. Opera nouă adeverește deci că însuși contextul dat era limitat și neisprăvit, și că niciodată nu poate fi o veritabilă și ultimă totalitate. Prin iluzia sa, subiectivitatea se preface că asipră la integrarea totală în totalitatea dată, dar prin *creația* nouă dezintegrează datul totalității sau totalitatea ca dată definitiv.

În al treilea rînd și tot în antiteză față de a treia viclenie a contextului stă *finalitatea* creației. Este adevărat că actele libere ale subiectivității sînt determinate în succesiunea lor biografică de necesitatea interioară și exterioară conștiinței subiective. Dar subiectivitatea, ca personalitate, nu este dată, iar la libertatea veritabilă ea doar ajunge. Și ajunge abia atunci cînd este capabilă de acte *creatoare*. Creația este veritabila expresie a libertății. Pe această latură, subiectivitatea nu este determinată, ci *determină* cursul vieții ei și cursul contextului. Vorba bătrînului Aristotel: viața omului ajunge să fie cu adevărat umană (deci liberă) atunci cînd desfășurarea ei nu mai poate fi afectată nici de *noroc,*

nici de *nenoroc*. Creația — înțeleasă și ca proces și ca produs sau operă — este, în limbajul lui Kant, un „început de serie", de la care plecînd se modifică sau se pot modifica, indiferent de grad și timp, în virtutea universalei conexiuni, toate datele contextului. D. D. Roșca însuși accentuează puternic această idee, vorbind despre consecințele ontologice ale actelor umane *libere*. Din acest unghi, necesitatea contextuală este ea însăși expresia obiectivată — nu neapărat „inerțial", după cum spunea Sartre — a unui șir continuu și general de acte umane libere.

Acum, expresia logică a acestor reciproce trageri pe sfoară este *antinomia*. Soluția lor nu poate fi soluția antinomică în forma ei kantiană, ci una dialectică. Dar, printr-o practică teoretică nondialectică a dialecticii, soluția de principiu — corectă în *generalitatea* ei —, riscă, enunțată dogmatic, să acopere complexitatea concretă a unei probleme. De aceea, soluția lor o poate da mai degrabă principiul *complementarității,* care, științific fiind, este întru totul compatibil cu soluția conceptuală dialectică.

Din acest unghi, dacă privim ființa umană din perspectiva lui „*G*", omul este o *victimă* a contextului, o *parte* neisprăvită a lui și un *instrument* subordonat, cîrtiță sau robot. Din această perspectivă, viața omului este o suită de eșecuri și deci o risipă. Dacă privim însă aceeași ființă din perspectiva complementară a propriei ei subiectivități, ființa umană este o formă originară *unică* a existenței, o *totalitate* deschisă, un *centru* de creație liberă. Acest principiu fixează două limite ale *condiției umane,* și nu ne spune ce este o ființă umană, *aceea* anume sau *aceasta*. La acest nivel, principiul nici nu ne poate spune mai mult decît ceea ce ne spune. Este sarcina cercetărilor de sociologie și statistică să indice toate posibilitățile tipice ce apar între cele două limite: una a *risipei* și alta a *des-*

tinului exemplar. Aceasta pentru că, după cum precizam, relațiile ce pot să apară între momentele G—P—I ale modelului ontologic sînt variate calitativ și nonsimetrice, implicînd posibile deplasări de accent. Este, de aceea, pe de altă parte, sarcina cercetărilor de tip *monografic* să dea seama de destinul personalităților *exemplare*, acelea care realizează, în forma originară a lui „I", bogăția și plenitudinea lui „G".

3. GENEZA SINTEZEI

Din sinteza filosofică dată de *Existența tragică* am decelat patru mari motive filosofice sau teme. Mai întîi, enunțurile ei fundamentale — de „fundal" și de „relief" — care concentrează semnificațiile *ontologice* ale sintezei. Apoi, metoda *euristică*, în care se cristalizează aspectul logic și metodologic al sintezei. În sfîrșit, *conștiința tragică*, care, pe de o parte, exprimă semnificația *axiologică* a sintezei, iar pe de altă parte, și în sens larg, este portaltoiul întregii sinteze. Cele patru teme sînt, evident, intim corelate în sinteză, delimitarea lor fiind pur metodologică, ținînd de anatomia provizorie a analizei.

Din contextul generativ, sau mai degrabă *în* el, am identificat tot patru *paliere* determinative. Mai întîi, este contextul *socio-economic* sau baza generativă; apoi, este *cultura* majoră, sau cultura cultă; al treilea palier este dat de constelația *spiritualității* naționale, generată *de* și exteriorizată *în* cultura populară și *istoria* națională; al patrulea palier este dat de *subiectivitatea originară*, așa cum se configurează ea înainte de a participa la cultura majoră în general și la cea filosofică în particular. Este tot evident că, așa cum *temele* sînt corelate intim în ordinea sintezei, și *palierele* sînt corelate în ordinea contextului generativ.

Potrivit primului pas al metodologiei la care am recurs — pasul analitic —, *fiecare* temă, luată în parte, va fi explicată generativ prin *toate* cele patru paliere ale contextului. Dacă avem patru teme generate și patru paliere generative, analiza noastră

se va desfășura pe 16 secvențe explicative. Al doilea pas al metodologiei — cel sintetic — va pune în corelație explicativă unitatea temelor din sinteză cu unitatea palierelor din context. Metodologia pe care o utilizăm — și a cărei bază teoretică generală a fost expusă în capitolul anterior — necesită cîteva precizări și lămuriri prealabile. E vorba de cîteva lămuriri de principiu, care vor fi concretizate pe parcursul analizei.

Mai întîi, ordinea după care am dispus palierele nu este cronologică, ci logică. Ele sînt date și acționează *sincronic;* pe de altă parte, ele interacționează și *diacronic.* Acest paradox ontic nu poate fi dezlegat metodologic decît printr-o abordare logico-istorică. În cercetarea *esoterică* a genezei sintezei ne-am mișcat — „du-te—vino" — *între* analiza logică și cea istorică. Expunerea *exoterică* a rezultatelor o facem plecînd de la aspectul logic spre cel istoric, care este încorporat. În acest sens, nu trebuie să acordăm *prioritate* generativă — și, deci, explicativă — nici unuia dintre paliere, întrucît absența oricăruia dintre ele ar fi dus la absența sintezei. Dacă e totuși să facem o distincție în ordinea lor de importanță, am spune că mai importante și prime în ordine generativă sînt palierul *socio-economic* și palierul *subiectivității originare.* Mai importante, întrucît ele dau *cadrele* generative ale unei opere *posibile;* un cadru ontic social și un cadru psihic, ele coexistînd înaintea oricărei opere, ca bază și premisă a ei. Palierele intermediare dau *conținutul* concret al operei sau *materialul* ei cultural de construcție. Este evident însă că și distincția dintre cadru sau premisă, pe de o parte, și conținut sau material cultural, pe de altă parte, este relativă și metodică. Singura justificare posibilă a acestei distincții constă în aceea că: în *același* cadru ontic social și cu *aceeași* premisă subiectivă — ținînd de experiența originară a individualității — se poate

ajunge la diverse tipuri de opere sau valori, în funcție de natura *aspectelor* din palierele intermediare care fac obiectul experienței culturale, respectiv filosofice. După cum am menționat într-un capitol anterior: D. D. Roșca *putea* să ajungă și istoric al artei, dar a ajuns filosof. Dacă ar fi ajuns istoric al artei și estetician, materia *fenomenologică* a operei ar fi fost alta, dar caracterele ei *generice* ar fi fost, în esență, aceleași. Cu această modalitate logico-istorică de abordare am așezat palierul social pe primul loc — el este cadrul mare al *oricărei* opere, al *diverselor* individualități date sau posibile —, iar palierul subiectivității generative, primul palier cronologic, pe al doilea loc — el este premisa oricărei opere posibile, a *unei* individualități *date* dar și logic și istoric ele *coexistă* într-o simultaneitate *desfășurată* temporal; coexistă din momentul nașterii individualității gînditorului. Altfel spus, primele două paliere dau *temelia* — obiectivă și subiectivă — a construcției, palierele secunde dau *materialul* ei de compoziție.

În al doilea rînd, dacă patru paliere *distincte* calitativ — am putea spune că ele sînt de-a dreptul *eterogene* — generează *aceeași* temă, se pune problema naturii *intime* a acestei corelații, în care este conținută și unitatea și diversitatea. Exegezele explicative, marxiste și nemarxiste, păcătuiesc frecvent nu numai prin faptul că nu pun în joc *toate* palierele generative esențiale — sau, punîndu-le formal în joc, pedalează preponderent sau exclusiv pe unul sau altul dintre ele, la nivelul analizei *concrete,* nu al metodologiei declarate —, ci și prin faptul că tind oarecum instinctiv să identifice într-o temă filosofică forma *prefilosofică* sau *nefilosofică* a unui palier generativ sau a altuia. În altă formulare: între un *palier* generativ — oricare — și o temă filosofică — oricare —, temă definită ca *expresie* generată, există și o corespondență, dar și o noncores-

pondență, acest paradox[1] fiind dat de însuși actul creației, care, dacă nu este creație *din nimic,* nici nu este oglindire plană a *ceva preexistent.* Or, exegezele la care ne referim global sînt de factură tacit mecanicistă în măsura în care tind să identifice doar *corespondența* — morfologică sau structurală — dintre palier și temă, nu și noncorespondența lor. Dar, logic, este evident că dacă un palier este transmutat într-o temă filosofică în forma lui nefilosofică sau prefilosofică, nu numai că tema este anulată ca temă *specific* filosofică, ci devine neinteligibil modul în care *mai multe* paliere generative — care, pe o latură a lor, sînt calitativ distincte și eterogene — pot fi distilate în *aceeași* temă filosofică unitară. Pentru a evita aceste erori trebuie să introducem în analiză conceptul dialectic al *inerenței.* Am utilizat acest concept într-o lucrare anterioară a noastră, *Elemente de etică* (vol. I). Este suficient să dăm aici doar o schiță a lui, conceptul avînd o biografie istorică mare, de la Platon (teoria participației) prin Kant (judecata sintetică) și Hegel, pînă la Marx și Lukács. Vom relua exemplul simplu pe care Hegel îl dă în *Fenomenologia spiritului.* E vorba de o banală bucată de zahăr. Aceasta are trei proprietăți sensibile: este *albă,* este *dulce* și este *tare.* Relația lor se bazează pe această contradicție imanentă: pe de o parte, cele trei proprietăți sensibile sînt însușiri calitative *distincte* și *ireductibile* una la alta; pe de altă parte însă, nu putem localiza într-un *punct* al bucății de zahăr o proprietate, în *alt punct* a doua proprietate și în *alt punct* a treia proprietate, pentru că, în *oricare punct* al bucății de zahăr, cele trei proprietăți calitativ distincte și ireductibile sînt perfect *coincidente.* Aceasta înseamnă că cele trei proprietăți stau *reciproc* într-o relație de inerență și, toate trei, sînt inerente *aceleiași* bucăți de zahăr. În expresie concentrată, *inerența indică* identitatea diversilor calitativi. Am spus „indică", deoarece acest cuvînt — „inerență" — doar aproximează exterior o problemă de o complexitate interioară greu de bănuit la prima vedere. Acest model simplu, organizat pe orizontală, poate fi complicat prin organizarea ierarhică a proprietăților pe verticală. Acum, și cu referință la obiectul analizei noastre: palierele generative sînt calitativ distincte, dar se află reciproc într-un raport de inerență și, toate, sînt inerente *aceleiași realități* care generează opera, cu temele ei. La nivelul operei, se subînțelege că și temele ei sînt într-un raport de reciprocă inerență și că toate sînt inerente aceleiași opere. Acesta este aspectul general al inerenței în operă. Dar, din perspectiva delimitată care ne interesează aici, în *oricare* temă particulară a operei sînt incifrate *toate* cele patru paliere generative, sub forma a patru semnificații ale aceleiași teme filosofice. Aceste patru semnificații sînt, pe de o parte, *distincte,* căci provin din cele patru paliere, iar pe de altă parte sînt *identice,* căci aparțin *aceleiași* teme unitare. Altfel spus, și anticipînd printr-o exemplificare analiza ce va urma: dacă luăm în considerare „enunțul de fundal", nu vom putea identifica într-un „loc" al lui prezența palierului socio-economic și într-un alt „loc" prezența subiectivității originare, ci în *același* „loc", adică în *întregul* enunțului. Spus pe scurt: cele patru semnificații ale enunțului sînt distincte și, totodată, sînt identice; sînt reciproce și în raport cu „enunțul de fundal" *coextensive* și *cointensive* pe toată suprafața și adîncimea lui.

[1] Termenul „paradox" se referă în chip propriu la contradicții de natură logic formală. Prin extensie, el a început să fie întrebuințat în literatura filosofică și pentru a desemna contradicții *ontice.* L-am folosit și în această accepție atunci cînd aceasta înfățișează, pentru cel ce o descoperă, și caracter *surprinzător* și aparent *insolubil.*

În al treilea rînd, dacă cele patru paliere generează toate cele patru teme mari ale sintezei, devine inexplicabil specificul și autonomia relativă a fiecăreia dintre teme. Pentru a preveni o neînțelegere, trebuie să introducem aici o distincție simplă și esențială. A vorbi despre un palier *omogen* este semn de orientare substanțialistă a gîndirii. Oricare palier are *laturi* și *momente* concrete; iar în procesul generativ, aceste laturi *concrete* și *particulare* intră în joc, nu palierul în totalitatea lui, sau în generalitatea lui fantomatică. Neînțelegerea acestui fapt filosofic simplu — ca să recurgem la un analogon — a creat numeroase neînțelegeri și false controverse în sfera gîndirii estetice. Este cunoscută și de largă circulație teza potrivit căreia „arta reflectă realitatea". Dacă plecăm de la conceptul unei realități globale sau generice — și această „realitate" nu este altceva decît realitatea așa cum este ea văzută de către *simțul comun* —, nu este greu să dovedim — mai ales cu artele nonfigurative — că arta nu reflectă de fapt realitatea. Neînțelegerea — la nivelul ei conceptual, nu ideologic — provine din imprecizia termenului „realitate". Dacă acest concept definește tot ceea ce există (existența), atunci este exact să spunem că arta reflectă nu *realitatea,* ci un nivel *calitativ* distinct al realității, nivel care nu este explorat nici de simțul comun, nici de știință, nici de filosofie; *la* acest nivel, simțul comun, constituit la un moment dat, nu ajunge, iar știința și filosofia trec pe lîngă el, potrivit autonomiilor lor relative de perspectivă. Ceea ce înseamnă — în ordinea care ne interesează pe noi — că fiecare dintre cele patru teme ale sintezei sînt generate nu de către cele patru paliere, în generalitatea sau omogenitatea lor, ci de către *diverse laturi* ale fiecărui palier luat în parte. Există însă o corespondență biunivocă între *laturile* diverse ale celor *patru* paliere care generează aceeași temă. Laturile fiecărui palier, considerat în parte, sînt reciproc inerente și sînt inerente propriului lor palier, iar laturile din cele *patru* paliere care generează *aceeași* temă sînt într-o relație de *corespondență.* Nu e vorba de o corespondență formală, distilată metodic de noi, ci de o corespondență instituită real în măsura în care — în formularea generalizată în capitolul anterior — subiectivitatea este ceea ce ea experimentează din contextul întreg — aici, subiectivitatea este văzută ca un palier *distinct* față de celelalte trei care îi stau *în față.* Am folosit intenționat termenul „experimentează" pentru a sugera atît aspectul *reflectoriu,* cît și cel *creator* al destinului individual, fie el comun sau exemplar.

În al patrulea și ultimul rînd, între problemele pe care le pune determinarea extrinsecă a actelor culturale, cîteva nu sînt puse deschis, iar dintre cele puse unele sînt departe de a fi elucidate concret. Iată o problemă care nu este pusă, sau este doar sugerată de abordările concrete *diferite* de sociologie a culturii. Problema este dată de întrebarea: dacă distingem, pe de o parte, între structurile generative *extrinseci* (paliere) și între structurile *culturale* generate, relația de la primele la secundele se realizează doar *pozitiv* și în *prelungire,* sau și altfel, adică *negativ* și prin *rupere?* Preocupate pînă la fascinație de noutatea punctului de vedere sociologic, analizele concrete s-au centrat preferențial pe identificarea *corespondenței* dintre cele două ordini aparent eterogene, lăsînd în umbră alte tipuri posibile de relații. Întrucît această problemă este extrem de complexă, și întrucît ea a căpătat soluții originale în gîndirea sociologică interbelică de la noi, îi vom consacra o analiză specială, într-un alt context. Pentru mersul analizei noastre, fie spus aici doar că relația de determinare de la context la operă nu se realizează doar pozitiv și în prelungire, ci și *negativ,* sau prin *rupere.* Aceasta, cu precizarea

că ruptura intră ea însăși în context, ca un moment ontic al lui — prezentă în toate palierele —, încît opera apare ca *expresie* coerentă a unei rupturi și totodată ca *replică* la adresa ei. Văzută din această perspectivă, opera *reflectă* o fisură contextuală și se îndreaptă concomitent *împotriva* ei; își *dezvoltă* conștient fisura interioară ca temă reflexivă și se îndreaptă *împotriva* propriei fisuri. Acest raport complex poate fi rezumat în expresia: *coerența rupturii*, sau a *fisurii*. Una dintre modalitățile spirituale ale „coerenței rupturii" o dă tocmai *conștiința tragică* a existenței.

3.1. ENUNȚUL DE FUNDAL

Am arătat în primul volum al prezentei exegeze rațiunile care legitimează posibilitatea reducerii[2] unei concepții filosofice la cîteva *teme* de bază. Am recurs la distincția dintre „relief" și „fundal" cu referire la cele două enunțuri de bază. Această distincție tehnică — pe care o vom dezvolta cu altă ocazie și în afara acestei cărți — are o acoperire *ontică*. În acest sens, primul gînd ne trimite, desigur, la diferența clasică dintre *fenomen* și *esență*. Din păcate, aceste două categorii poartă încă marca teoriei kantiene a existenței, chiar atunci cînd ele sînt abordate dialectic. Dincolo de critica hegeliană sau de cea marxistă — ca și de alte critici —, gîndirea postkantiană este încă marcată subconștient de „lucrul în sine" kantian. Nu e cazul să intrăm aici

[2] Există o diferență precisă între „reductiv" și „reductivism". Oricare gîndire este reductivă. Reductivismul este forma degradată a reducerii; adică acea formă în care reducerea se operează *inconștient*, nu în cunoștință de cauză și în care un complex tematic este redus la una sau alta dintre laturile lui *neesențiale*.

într-o analiză detaliată, dar trebuie să facem precizarea că însuși „lucrul în sine" kantian a fost preluat pozitiv — sau criticat —, într-o modalitate spirituală străină de spiritul genialului gînditor. Încît critica *lui* a fost adesea și în mare măsură critica unei anumite *imagini* asupra lui.

Ontologia dialectică vorbește despre *grade ale esenței*. Diferența dintre „relief" și „fundal" pleacă de la acest temei al *gradualității* esențelor. În acest sens și în principiu, *oricare esență* este de „fundal" în raport cu esența *anterioară*, care se constituie pe fondul ei, ca una de „relief"; sau, invers, oricare esență de „relief" constituită duce mai departe spre una de „fundal". Această relație amintește intuitiv de tehnica basoreliefului, cu diferența că ceea ce la un nivel este „relief" devine la alt nivel „altorelief", sau „fundal", și invers. Ca model intuitiv pentru această relație a esențelor poate fi invocat și modelul ontologic al lui Vasile Conta, bazat particular pe integrarea undelor, model la care ne-am referit într-un context anterior.

Acum, gîndirea lui D. D. Roșca este de așa manieră elaborată, încît în ea putem decela teoria a două *tipuri* de esență: o *ultimă* esență, definită prin ceea ce numim „enunț de fundal", și o esență *intermediară* și mixtă — a „raționalității" și „iraționalității" —, definită prin ceea ce numim „enunț de relief". Altfel spus, gîndirea lui nu merge pe *cercuri ontice* succesive, ci ea se înscrie, pe de o parte, pe *ultimul* cerc al ultimei esențe, și face, pe de altă parte, teoria *drumului* posibil—imposibil spre acest ultim cerc rămas virtual sau deschis. El face, altfel spus, doar teoria drumului, și nu parcurge drumul efectiv.

Prima temă cu care începem analiza este tocmai tema acestui ultim cerc nelimitat, dată de „enunțul de fundal". Ceea ce, din primă perspectivă de analiză — intrinsecă — a fost un ultim punct de so-

sire, luăm aici, din a doua perspectivă de analiză — extrinsecă — drept punct de plecare. Și invers, ceea ce în prima parte a exegezei a fost considerat punct de plecare — *protoconștiința tragică* — este aici un punct de sosire; sub raport metodic, și nu numai metodic.

Înainte de a trece la analiza concretă a primei teme dintre cele patru abordate, o precizare privind problema *temei* în general, și a limbajului ei, este necesară.

În expresie filosofică, temele se exteriorizează în *categorii* sau în *enunțuri*. Prima expresie — „categoria" — este preponderent *substanțialistă;* a doua — „enunț" — este *relațională*. Cum în totalitatea existenței nimic nu este doar *entitate* pură, sau doar pură *relație,* cele două expresii trebuie folosite complementar, pentru a exprima complexul dialectic bazat pe corespondența dintre „termenii relației" și „relația termenilor"; corespondență sau — dacă se preferă — coincidență, dar nu *identitate.* Chiar ceea ce numim „enunț de fundal" indică, printre altele, această infinită implicație a *relației* cu *termenii* ei, luînd aici atît „relația", cît și „termenii", în forma lor cea mai abstractă, universală.

Repliind distincția tehnică asupra *enunțului* cu care începem analiza concretă: acesta indică, pe de o parte, o *relație* universală între toate formele existenței — atît cele reale, cît și cele posibile —, pe de altă parte, el definește *totalitatea* existenței în interiorul căreia această *relație* universalizată se petrece. Expresia *relațională* a enunțului se poate defini astfel: în spațiu și timp, formele existenței — reale și posibile — sînt infinite și ele se implică reciproc, la infinit. Expresia *substantivizată* a aceluiași enunț o dă ceea ce noi numim *infinitul calitativ,* pe care, în absența unei expresii mai fericite, îl numim și „inextricabilul existenței" sau „existența inextricabilă".

Potrivit metodologiei enunțate, vom începe analiza primei teme cu decelarea acelor *laturi* ale structurii *socio-economice* care o generează printr-un *transfer ideologic* inconștient.

3.1.1. **Fundalul socio-economic.** Începem analiza bazei generative socio-economice a „enunțului de fundal" prin cîteva precizări prealabile.

Prima precizare. Dacă luăm ca premisă a analizei regula corespondenței nivelurilor — definită în capitolul precedent —, nu putem raporta „enunțul de fundal" la un moment determinat sau la o etapă delimitată și restrînsă din dezvoltarea economico-socială a României moderne. Momente sau fapte istorice de acest tip — deci delimitate și particulare — pot fi identificate în formă mai mult sau mai puțin conceptualizată doar în „matricea factuală" a sintezei, sau în enunțurile ei de rang mediu. Enunțurile fundamentale — „de fundal", sau „de relief" — pot fi raportate legitim doar la configurația de *ansamblu,* respectiv la tendințele *dominante* ale structurii socio-economice constituite *prin* dar *sub* sinuosul curs al evenimentelor și faptelor istorice.

În principiu, perioada istorică la care ne referim este perioada dezvoltării *moderne* a României, de la apariția germenilor capitalismului pînă la Eliberare. În interiorul acestei lungi perioade, două delimitări restrictive trebuie totuși făcute. Prima delimitare decupează din perioada lungă a evoluției moderne a României doar etapa ei *interbelică,* dat fiind faptul că Unirea din 1918 — cu toate efectele ei benefice — a deschis larg calea evoluției moderne a țării noastre. A doua delimitare se referă la deceniul al treilea al perioadei interbelice. Aceasta a doua delimitare are o dublă semnificație.

În primul rînd — și faptul este semnificativ, deși este relativ exterior —, în deceniul următor (1934) apare *Existența tragică,* și chiar dacă enunțurile ei

fundamentale nu pot fi raportate sau reduse — după cum precizam — la o etapă istorică restrînsă, ele nici nu pot fi rupte de aceasta.

În al doilea rînd, în evoluția modernă a României acest deceniu ocupă un loc aparte, prin caracterul lui de *răspîntie*. Mai mulți reprezentanți ai istoriografiei noastre sînt de acord că acest deceniu — prin caracterele lui esențiale și prin contradicțiile lui — este reprezentativ[3] pentru întreaga evoluție a României interbelice, pînă la Eliberare. Din punctul nostru de vedere acest deceniu interesează nu prin problemele și trăsăturile lui specifice — irepetabile în deceniile următoare —, ci ca deceniu de tranziție. Desigur, delimitările pe care le facem în interiorul evoluției moderne a României nu sînt mecanice, ele fiind menite doar să prevină confuziile ce s-ar putea crea prin extinderea sau restrîngerea unor afirmații în afara ariei lor de referință. Majoritatea analizelor noastre — sau analizele noastre în esența lor — se referă la structurile socio-economice ale României moderne pînă la data apariției *Existenței tragice* (1934).

A doua precizare. Perioada la care ne referim este extrem de *complexă*. Numeroase aspecte ale ei sînt în studiu și fac obiectul discuției sau controversei între specialiști. Perspectivele de interpretare a diverselor aspecte ale ei s-au schimbat și după Eliberare, o dată cu progresele istoriografiei

[3] O imagine complexă asupra vieții economico-sociale și politice a unui „fragment" al acestui deceniu o oferă Ion Bitoleanu în lucrarea *Din istoria României moderne: 1922—1926* (București, E.S.E., 1981). Caracterul reprezentativ al acestui deceniu este afirmat explicit de către Mihail Rusenescu și Ion Saizu în lucrarea *Viața politică în România, 1922—1928* (București, E.P., 1979, p. 9). Configurația de ansamblu și antinomiile proprii nivelului cultural al deceniului al treilea fac obiectul unui studiu monografic al lui Z. Ornea, care îl și numește „deceniul de răscruce", în lucrarea *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea* (București, Ed. Eminescu, 1980).

noastre. În această privință, ar putea fi semnificativ un studiu sociologic plecînd de la un instrumentar: *Bibliografia istorică a României*, Editura Academiei, în cinci volume. Între altele, acest instrument are avantajul de a relua, la intervale de timp, aceleași teme, care uneori sînt retratate de către aceiași autori. O analiză comparativă a modului în care o aceeași temă — spre exemplu: caracterizarea partidelor burgheze — este tratată la diverse intervale de timp este semnificativă pentru progresele făcute de istoriografia noastră de la un model *dogmatic* de interpretare la o analiză tot mai complexă, realistă și *corectă*. Din păcate, ne lipsește deocamdată o viziune de *sinteză* asupra perioadei la care ne referim, majoritatea cărților și studiilor apărute abordînd probleme particulare sau de strictă specialitate (de amănunt). După cum se știe, una dintre sarcinile extrem de importante ale istoriografiei noastre contemporane este integrarea organică a istoriei *mișcării muncitorești* în istoria noastră *națională*, care este una singură.

În această situație, din bibliografia esențială parcursă am încercat să reținem doar elementele care privesc tema noastră: configurația de ansamblu și liniile dominante ale structurilor socio-economice ale României moderne. Plecînd de la opiniile specialiștilor, un efort de sinteză a fost necesar, iar în această privință caracterul *ipotetic* al unor afirmații este oarecum inerent. Să facem aici precizarea expresă că aceste capitole — ca și celelalte trei capitole care vizează baza socio-economică a temelor sintezei — nu este și nu poate fi unul de istorie pozitivă, ci de *sociologie* și de *filosofie* a istoriei.

A treia precizare. Folosim în esență categoria de „structură socio-economică", față de care aceea de „bază" are o accepție mai restrînsă. Recurgem la această soluție și pentru a evita riscurile economis-

mului. Pe parcurs facem însă referințe și la anumite elemente de suprastructură și ale conștiinței sociale. Un *indicator* semnificativ al structurilor socio-economice este *politica;* de aceea, referințele la viața politică sînt relativ frecvente. Dacă e vorba de conștiința socială sau de componenta ideativă a suprastructurii, facem o delimitare clară între modul in care s-au reflectat în conștiința *epocii* sau în conștiința diverselor *clase* problemele socio-economice ale vremii și semnificația pe care aceleași probleme o au pentru *conștiința noastră* actuală. Deci, conștiința de clasă — și distilatele ei reflexive — le luăm și ca indicatori parțial semnificativi pentru problemele socio-economice reale, nu doar ca falsă ideologie. În acest sens, doctrinele politice sau economice ale timpului fac tranziția generativă între problemele politice și economice ale vieții reale și modul în care ele sînt sublimate sau distilate spiritual, pe o cale mai mult sau mai puțin conștientă, în temele sintezei pe care o analizăm. Dar *alternanța* dintre perspectivele ideologice proprii timpului asupra propriilor lui probleme socio-economice și perspectiva noastră valorificatoare rezultă din contextul analizei.

A patra și ultima precizare. Structura socio-economică a unei societăți poate fi privită, desigur, din diverse perspective metodologice. Dată fiind perspectiva generală din care o privim — sociologico-filosofică — și metoda dialectică implicată în această perspectivă, decelăm din această structură două aspecte fundamentale: aspectul *unității* elementelor ei și aspectul *contradicției* lor. Cele două aspecte mari ale structurii socio-economice pot fi puse în corespondență generativă cu cele două enunțuri fundamentale ale sintezei, cel „de fundal" și cel „de relief". Există un izomorfism între cele două laturi mari ale strcturii socio-economice reale și cele două enunțuri reflexive, dintre care „enunțul de fundal"

vizează latura ei de relativă integrare. Evident, cu referire la structura socio-economică, determinațiile de „unitate" și „contradicție" sînt laturi cu totul generale, formale. Problema cheie este aici aceea de a stabili *natura specifică* a unității sau integrării elementelor structurii, respectiv natura specifică a *contradicției* lor, ca și aceea a relației, nu mai puțin specifică și ea, dintre unitate și contradicție în dinamica istorică a structurii.

Primul nostru paragraf de analiză a genezei temelor sintezei se referă la relația dintre elementele de unitate sau integrare ale structurii socio-economice și „enunțul de fundal".

Planurile care asigură relativa unitate a structurii socio-economice sînt în esență trei: primul este propriu-zis economic, fiind cel *de bază;* al doilea ține de elementul *național,* care este un factor de integrare; al treilea ține de un tip specific al relației *individ—colectivitate,* modelat de-a lungul istoriei noastre și persistent și în structurile moderne de viață, pînă azi. Să le considerăm pe rînd.

Una dintre notele sau caracterele esențiale — nu singura, desigur, dar singura care ne interesează aici — ale structurii socio-economice a României moderne este *coexistența,* pe o lungă perioadă de timp și într-o țesătură extrem de complexă, a unor tipuri *variate* de relații economice. Problema începuturilor relațiilor capitaliste în țara noastră este încă discutată, și probabil că nu putem vorbi de un început precis determinabil — așa cum consideră Ștefan Zeletin, legîndu-l de pacea de la Adrianopol — dat fiind procesul lent de „acumulare primitivă" a capitalului. După Unirea cea Mare, relațiile capitaliste s-au dezvoltat în ritm rapid, deși cu inegalități și inerente contradicții. Dar, alături de relațiile *capitaliste* în proces de dezvoltare, se conservă unele rămășițe ale relațiilor *semifeudale,* tipuri de relații bazate pe proprietatea țărănească individuală,

ca și unele reminiscențe ale proprietății de *obște*. Relațiile capitaliste s-au dezvoltat preponderent în industrie, ele penetrînd treptat — după cele două împroprietăriri — și în sfera economiei agrare. În România, agricultura s-a dezvoltat pe calea numită de Lenin „prusacă", diferită de cea „americană", acest fapt conferind relațiilor din agricultură un aspect extrem de complex, prin caracterul lent al procesului de *stratificare* a țărănimii. În expresie sintetică: baza economică a societății moderne românești era extrem de *polimorfă*, ceea ce determină dezvoltarea unei structuri sociale de aceeași factură, în care coexistă într-o rețea de relații de o complexitate inextricabilă, cele mai variate clase și pături sociale, stratificate sau în curs de stratificare. În țările occidentale — mai ales în Anglia, țara clasică a capitalismului — revoluțiile burgheze sau burghezo-democratice au condus la victoria netă a burgheziei și deci la simplificarea sau esențializarea structurilor socio-economice în sens capitalist. Relațiile capitaliste au pătruns mai rapid în toate sectoarele economiei, în plan social dezvoltîndu-se mai repede și în formă mai netă opoziția dintre burghezie și proletariat. Pe acest fapt, după cum se știe, și-a bazat Marx teoria privind apariția socialismului în țările occidentale dezvoltate, previziune infirmată de istorie. Starea sensibil diferită a structurii socio-economice din țara noastră se explică printr-o serie extrem de complexă de factori, în analiza cărora nu este cazul să intrăm. E suficient să menționăm aici faptul că datorită situației specifice în care s-a format și a trăit, dezvoltîndu-se, poporul nostru — între trei imperii —, evoluția socio-economică a societății românești a fost întîrziată cu aproape un secol; că revoluția burghezo-democratică de la 1848 nu și-a atins toate obiectivele esențiale; că deși economia industrială își are partea ei, tot mai însemnată, în realizarea venitului național, sectorul economiei agrare era *extensiv dominant;* că dezvoltarea capitalistă și industrială a României se petrecea în condițiile expansiunii capitalului străin, cu caracter prădalnic.

Coexistența unor tipuri variate de relații economice în structura bazei, respectiv a unor clase și pături variate în configurația structurii sociale, poate fi definită, în expresie pozitivă, ca *relativă integrare* a structurii socio-economice în întregul ei, sau, în expresie negativă, ca absență a unor *opoziții nete* între toate aceste *variate* grupuri sociale. Dar acesta este, după cum am precizat, doar un aspect al structurii socio-economice. Pentru a-l înțelege mai nuanțat, îl putem defini cu referire la aspectul *complementar*, cel al contradicției, chiar cu prețul unei anticipări. Aspectul conflictual a fost sesizat încă de către gînditorii nemarxiști, dar într-o formă improprie. Astfel, în numeroase studii ale istoricilor noștri este invocat un cunoscut citat din P. P. Negulescu, care, referindu-se la partidele politice din România, extindea asupra relației lor formula hobbesiană: lupta tuturor partidelor împotriva tuturor partidelor. Observația gînditorului nostru reținea un aspect *real* al vieții politice, dar nu și esențial. În formulă retorică am putea răspunde că acolo unde toți se războiesc cu toți, războiul este parțial și provizoriu, încît, pe de altă parte, toți sînt de acord cu toți, dar tot parțial și provizoriu. Contradicția fundamentală — mai precis: una dintre ele — este alta. O vom reliefa prin invocarea unui citat extrem de concludent. Referindu-se la istoria mișcării muncitorești din țara noastră și a partidelor ei politice, tovarășul Nicolae Ceaușescu apreciază că una dintre greșelile manifestate — prin imixtiunea Cominternului — în concepția P.C.R., inclusiv la Congresul al V-lea, a fost neînțelegerea exactă și aprecierea eronată a relațiilor dintre partidele politice și, deci, a strategiilor alianțelor: „Aprecierea Partidu-

lui Social-Democrat și a Partidului Socialist Independent — în activitatea cărora existau, desigur, concepții reformiste și multe practici greșite — ca agenturi ale claselor dominante a dăunat creării frontului unic muncitoresc. S-a manifestat o atitudine sectară față de grupările de stînga democratice din cadrul unor partide burgheze, calificate fără discernămînt drept fasciste sau fascizante. Aceasta a împiedicat partidul, într-o anumită perioadă, să aprecieze în mod obiectiv raportul de forțe pe arena politică a țării, să-și concentreze lupta împotriva vîrfurilor reacționare ale partidelor burghezo-moșierești, și în primul rînd asupra organizațiilor fasciste în ascensiune"[4]. Potrivit acestui indicator politic, una dintre contradicțiile fundamentale ale structurii socio-economice a României moderne era aceea dintre *clasa muncitoare* și *marea burghezie*. În mod obiectiv, între clasa muncitoare și celelalte clase și grupuri sociale — exceptînd marea burghezie și resturile moșierimii — erau posibile *platforme* comune, de unde posibilitatea *programelor* comune și a *blocurilor* comune, cu caracter *democratic*. Această posibilitate mergea, desigur, pînă la un punct, în funcție de natura programelor politice și de natura intereselor claselor, respectiv straturilor sociale reprezentate de aceste partide. Din aspectul relativ integrat al configurației structurii sociale rezultă o consecință extrem de importantă și cu note de specificitate: în chip numeric sau extensiv, *masele populare* aveau o compoziție mult mai mare și mai variată decît în alte structuri sociale, mai puternic sau excesiv polarizate. Ceea ce — situație neprevăzută de Marx — oferea *posibilitatea obiectivă* a unor transformări în sens democratic și revoluționar mult mai rapide decît în țările mai dezvoltate economic, cu condiția existenței factorilor subiectivi *maturizați* și a unei *situații* favorabile.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Istoria poporului român*, București, Editura Militară, 1983, p. 323.

Pentru latura de relativă integrare a structurii socio-economice — sau, în formulare negativă, de absență a unor opoziții *nete* și perfect *transparente* — este semnificativ și indicatorul politic. Din literatura de specialitate privind viața politică a României moderne se desprind mai multe caractere dominante sau generice. Între acestea, cîteva sînt extrem de semnificative pentru latura de relativă integrare a structurii socio-economice. În primul rînd este impresionantă sau deconcertantă *mulțimea* partidelor și grupărilor politice. În al doilea rînd, după cum se remarcă și în citatul precedent, cele mai multe partide au aripi de stînga. Observația poate fi dezvoltată: de fapt, toate partidele au și aripi de stînga și aripi de dreapta, încît aripa de stînga a unui partid stă în proximitatea aripii de dreapta a unui alt partid, sau invers. Acest fapt explică o a treia trăsătură din viața partidelor politice: frecvența mișcărilor de sciziune și de unificare, de dizidență și de regrupare, mișcare însoțită de modificarea, în diverse modalități, a programelor politice. Pînă la un punct, mișcarea în ansamblul ei este de-a dreptul caleidoscopică și deconcertantă. Acest aspect — și nu numai acesta — îl sesizează P. P. Negulescu, exprimîndu-l într-o formă pur negativă. În expresie comică sau rizibilă — numai pînă la un punct justificată —, același aspect îl definesc și cunoscutele expresii: „pleacă ai noștri, vin ai noștri", sau caragialescul „Pupat toți, Piața Independenței". Lupta politică a avut însă și linii de opoziție clară și adesea dură, după cum vom vedea într-un alt subcapitol.

Un ultim aspect de principiu al vieții politice se referă la programe. Vom ilustra ideea care ne interesează doar cu referire la cele două mari partide burgheze — Partidul Liberal și Partidul Național

Țărănesc —, a căror luptă a dominat scena vieții politice în perioada interbelică.

Printr-o iluzie ideologică naturală, ambele partide afirmau că reprezintă interesele națiunii întregi, ale țării. Liberalii considerau că singura cale a modernizării României ar fi industrializarea, pe care o legau de afirmarea burgheziei naționale, împotriva penetrației capitalului străin. În politica economică, P.N.Ț. mergea pe ideea dezvoltării agriculturii în variantă corporatistă. Dincolo de marea varietate a punctelor din programele lor politice, cercetate de pe o poziție marxistă, primul partid reprezenta efectiv interesele *marii burghezii*, iar al doilea interesele burgheziei *mici* și *mijlocii*, și în special ale celei sătești. Prin funcția lor exponențială, cele două mari partide nu puteau în chip obiectiv să satisfacă revendicările *maselor* populare, astfel încît, din această contradicție apare firesc fenomenul de *demagogie*, de amăgire și dezamăgire a maselor. Partidul Liberal a fost mai consecvent nu propria sa politică, dar nici el nu a putut, spre exemplu, să rămînă ferm pe poziția „porților închise". După prima cucerire a puterii politice, național-țărăniștii au început un șir complicat de remanieri ale programului inițial, ajungînd în cîteva puncte pe pozițiile liberalilor. Ceea ce înseamnă că nici unii nici alții nu puteau reprezenta efectiv interesele maselor și că ele puteau găsi puncte de contact atunci cînd era vorba de lupta împotriva P.C.R., singurul reprezentant efectiv și consecvent al acestor interese. Pe această cale ocolită și prin indicatorul politic ajungem la aceeași concluzie: structura socio-economică a României moderne avea o latură relativ integrală, dată fiind coexistența într-o relație extrem de complexă a mai multor tipuri de relații economice, a varietății claselor și grupurilor sociale stratificate și în curs de stratificare, a configurației și dinamicii caleidoscopice — pînă la un punct — a partidelor și programelor lor politice. Acest prim aspect esențial al structurii socio-economice este reflectat în conștiința vremii în cele mai variate modalități. Ne vom referi mai tîrziu doar la cîteva, tipice. Să facem precizarea că în această situație, de o complexitate deconcertantă, este lansată formula — care va face mare carieră în toată perioada interbelică — „pe ce cale evoluăm?", iar pozițiile de gîndire la care ne vom referi sînt răspunsuri la această întrebare fundamentală a vremii.

Al doilea element cu valoare de *factor*, care dă un profil aparte structurii socio-economice a României moderne — ca și configurației socio-istorice în ansamblul ei —, este elementul *național*. Într-adevăr, un element dominant și specific al istoriei noastre naționale este lupta tenace pentru apărarea *independenței* și realizarea *unității* naționale. Mai ales în Transilvania, idealul unității naționale — al „Unirii cu Țara" — a devenit un ideal ridicat la rangul de ideal fundamental. În condițiile societății românești moderne, elementul național a fost — între anumite limite — un factor de *integrare*. Spuneam „între anumite limite", deoarece, după cum vom vedea în paragraful următor, între factorul național și cel economico-social — de clasă — pot să apară și apar distorsiuni și contradicții. Ca în orice societate de tip burghez, tensiunile și conflictele sociale sînt prezente necesar în viața României moderne, dar ele n-au atins nici *frecvența*, nici *violența* pe care au atins-o în țările intrate timpuriu pe calea de dezvoltare clasică a capitalismului. Funcția integrativă a elementului național — ca realitate și ca ideal — a fost definită, spre exemplu, de către Rădulescu-Motru, astfel: „Naționalismul, sub orice formă, este un protest în contra individualismului"[5].

[5] C. Rădulescu-Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Fundația pentru Literatură și Artă, 1939, p. 55.

Este semnificativ, în același sens, că la doi dintre cei mai mari teoreticieni din perioada interbelică, asupra gîndirii cărora vom reveni — Lucrețiu Pătrășcanu și Ștefan Zeletin —, deși stau pe poziții de gîndire teoretică și ideologică opuse — primul ca ideolog al clasei muncitoare, al doilea ca ideolog al burgheziei mari —, cînd e vorba de *ideea națională* atitudinile lor coincid. Amîndoi apără teza dezvoltării României pe *cale proprie,* prin limitarea și eliminarea oricărei imixtiuni externe — economică sau politică — în viața țării noastre. Admirația clară pe care Lucrețiu Pătrășcanu o are față de Ștefan Zeletin — un adversar redutabil — nu se referă doar la omul de știință — „singurul teoretician serios al clasei noastre burgheze" —, ci și la patriotul care, ca teoretician, considera că una dintre sarcinile fundamentale ale burgheziei românești era eliminarea capitalului străin din economia națională. Să menționăm în trecere că cei doi teoreticieni iau *aceeași* atitudine critică față de antisemitism, ca și față de orice altă formă de xenofobie. În aria aceleiași atitudini patriotice, ce trebuie distinsă, chiar dacă nu și disociată de orientarea teoretico-ideologică a gînditorilor, intră mulți alți teoreticieni burghezi. Este suficient să-l mai menționăm pe Mihail Manoilescu, care spunea net și frumos: „Statul nostru va fi într-atît de puternic și viitorul nostru va fi într-atît de sigur, cîtă forță lăuntrică care zace ascunsă în mijlocul neamului nostru vom ști să mobilizăm, cîtă bogăție din sînul pămîntului acestuia vom ști să descoperim și să utilizăm și, în sfîrșit, cîte energii și puteri din afară vom fi în stare să atragem și să punem în serviciul nostru"[6]. Dar acestea sînt poziții teoretice care, pe de o parte, definesc — din diverse perspective — caracterul integrativ al elementului național, pe de altă parte

[6] Mihail Manoilescu, *Politica producției naționale,* București, 1923, p. 18.

sînt distilate reflexive ale elementului național sau patriotic real.

Din sfera vieții reale este suficient să selectăm, pentru a ilustra ideea, un singur exemplu cu referire la viața politică. Într-o excelentă monografie, studiind istoria P.N.Ț. și evoluția programelor politice ale acestui partid, Ion Scurtu accentuează repetat această idee: dincolo de diferențele și opozițiile de program, ca și de opoziția celor două alternative economice „prin noi înșine" și a „politica porților deschise" —, cele două mari partide politice burgheze — P.N.Ț., și P.N.L. — au dus *aceeași politică externă,* de apărare a granițelor statului național unitar. Autorul precizează în acest sens că: „Deși între partidele burgheze s-a desfășurat o acerbă luptă privind diferite probleme interne, în privința politicii externe a existat o convergență de opinii care a asigurat acesteia stabilitate și continuitate"[7].

Al treilea element de integrare a vieții sociale în general și, *indirect,* a structurii socio-economice în particular — element tot cu valoare de *factor* — ține de o relație specifică — sau cu note specifice — dintre *individ* și *societate.* După cum se știe, dezvoltarea capitalismului clasic se însoțește cu dezvoltarea *individualismului* — ca mentalitate generalizată, — respectiv cu dezvoltarea relației de *opoziție* dintre indivizi și colectivitate. Dar nici această relație generică nu a atins la noi frecvența și violența ei clasică, și aceasta din cel puțin două motive.

Primul motiv este dat de conservarea unei *mentalități* și a unui *tip de comportament* tradițional, care au izvoare mai îndepărtate, dar care sînt cristalizate și rafinate mai ales în viața *obștilor* sătești și a *comunităților* sătești. Aici se cristalizează un *etos* popular alcătuit din valori etice integrative, în-

[7] Ion Scurtu, *Din viața politică a României (1926—1947),* București, E.Ș.E., 1983, p. 176.

tre care *omenia* — cu valoare sintetică — ocupă un loc central. Țara noastră a parcurs etapele clasice ale evoluției istorice, dar cu certe note de specificitate. Pentru perioada evului mediu, o notă — la nivelul relațiilor economico-sociale — se definește astfel: „Datorită particularităților dezvoltării sociale, orînduirea feudală a îmbrăcat în țările române, pe lîngă caracteristicile clasice fundamentale, anumite forme specifice originale. Una dintre cele mai importante constă în împletirea relațiilor de exploatare feudală cu relațiile de proprietate țărănească individuală și de obște, în existența unei categorii de țărani liberi — răzeși și moșneni — stăpîni pe pămînt, care se bucurau de anumite drepturi economice și sociale"[8]. Țărănimea, ca suport social al acestor relații, a fost factorul cel mai important care a asigurat, de-a lungul veacurilor, progresul societății românești: „Multă vreme, de-a lungul milenarei existențe a poporului român, țărănimea a reprezentat cea mai importantă forță socială a progresului"[9].

Etosul popular creat în aceste condiții și exteriorizat în bogata paremiologie a poporului român este un factor de limitare sau de atenuare a mentalității individualiste, dezvoltată în relațiile capitaliste. Aceasta, cu atît mai mult cu cît economia românească era, *extensiv*, predominant agrară, deci legată de viața țărănimii, care constituia cea mai *numeroasă* categorie socială. Problema economiei agrare românești a făcut obiectul unei ample dezbateri și controverse în gîndirea social-economică, de la începutul dezvoltării moderne a României pînă la Eliberare. Mitul despre „țara eminamente agrară" era acreditat în perioada interbelică și devenise un

[8] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism,* București, E.P., 1975, p. 29.
[9] *Ibidem,* p. 31.

loc comun și o prejudecată. Ponderea mare a micii gospodării țărănești în economia agricolă — de după primul război — nu poate fi contestată. Cifrele statistice variază, dar variază în jurul unui procentaj foarte ridicat. Acest procentaj atinge la Mircea Vulcănescu cifra de 84,5%. Potrivit *Enciclopediei române*, numărul de țărani care posedau proprietăți sub 5 ha se ridica la 74,9% din populația agricolă[10]. Este adevărat — semn al persistenței unor sensibile rămășițe semifeudale — că totalul suprafeței intrate în mica proprietate constituia doar 35,8% din suprafața cultivabilă a întregii țări (1930). Ceea ce este important, din punctul de vedere pe care îl urmărim aici, este conservarea proprietății individuale țărănești — în cadrul colectivităților sătești —, care asigura persistența unei mentalități colectiviste și a unor valori etice integrative ce intră în configurația profilului spiritual al poporului nostru.

Dacă Ștefan Zeletin, ca teoretician al burgheziei industriale, eludează analiza elementului capitalist din relațiile agrare — mergînd pe falsa opoziție „agrarianism"—„capitalism" —, această sarcină și-o asumă Lucrețiu Pătrășcanu. Ideea lui de bază în această privință se definește astfel[11]. Suprafața de pămînt din gospodăriile țărănești fiind mai puțin de 3 ha pentru mai mult de jumătate dintre țărani, ea nu asigura satisfacerea nevoilor de viață doar din cultivarea pămîntului, țăranii angajîndu-se în alte domenii de activitate, prin vînzarea forței de muncă, sau prin expediente complementare. Prin această analiză, Lucrețiu Pătrășcanu decelează una dintre căile de penetrație a capitalismului la sate. Dacă teoreticieni ca Virgil Madgearu sau Mircea Vulcănescu exagerează naiv, vorbind despre țăranul român ca „stăpîn indepedent al pămîntului și al mun-

[10] *Enciclopedia României*, vol. III, 1941, p. 304.
[11] Lucrețiu Pătrășcanu, *Problemele de bază ale României*, ed. a II-a, București, 1945.

cii sale", nu este mai puțin adevărat că ponderea micilor gospodării era mare și că ele aveau și o anumită autonomie. Faptul că gospodăriile individuale mici și mijlocii sînt antrenate treptat în sfera relațiilor capitaliste nu le anulează încă relativa autonomie și indepedență. Sîntem în fața unei stări de *tranziție*, pe care marele talent al lui Marin Preda a reprezentat-o plastic prin destinul *Moromeților*. Proprietatea țărănească individuală, în contextul *colectivităților* sătești, constituia un suport care asigura reactualizarea și transmiterea unui tip specific al relației *individ—colectivitate* și a unor valori etice inerente, definite esențial ca simț al solidarității și al solidarizării. Reducînd datele acestei extrem de complexe probleme la nucleul ei esențial și peren:

Individul era și se simțea *distinct* față de colectivitatea căreia îi aparținea. În procentaj statistic variabil, unii sau alții dintre membrii colectivității puteau intra cu aceasta în relații de tensiune sau conflict de diverse grade. Regula normală sau firească era însă aceea a *integrării* lor în ordinea vieții colective, care îi cuprindea și îi depășea. Conflictul deschis dintre individ și colectivitate a fost rar, dacă nu rarisim, și el lua o înfățișare sau tragică, sau comică. Latura tragică o înfățișează geniul lui Rebreanu, prin destinul lui Ion, destin care se petrece, de fapt, pe drumul capitalismului la sate. Latura comică o ilustrează înțelepciunea populară, care ne vorbește despre „ciobanul care s-a supărat pe sat".

Acest simț al integrării, prezent la nivelul *conștiinței comune* ca etos popular, este modificat de dezvoltarea structurilor capitaliste, dar încă nu este anulat. Aici intervine al doilea factor — cu caracter complementar — al persistenței lui, și care constă în faptul că, deoarece România a intrat mai tîrziu pe calea dezvoltării capitaliste, relațiile de tip

capitalist nu s-au dezvoltat pînă la punctul de *maximă maturizare* și nu s-au *generalizat* în întreaga sferă a vieții economice naționale. După cum se știe, sub influența sau presiunea unor factori politici conjuncturali, Lucrețiu Pătrășcanu a emis teza greșită potrivit căreia, în perioada interbelică, România a ajuns într-o fază de dezvoltare *imperialistă*. În anumite sectoare ale ei, economia noastră interbelică a ajuns la *elemente* de capitalism monopolist — concentrări de capital, forme ale capitalismului monopolist de stat —, dar acestea sînt doar *elemente*. Spus pe scurt: deși realizată în ritmuri rapide — unele impresionante —, dezvoltarea capitalistă a economiei noastre n-a atins punctul de *maturizare* și sfera de *generalizare* necesare pentru a dezvolta mentalitatea *individualistă* ca mentalitate dominantă a societății. Trebuie să subliniem totodată, cu un accent net, că dezvoltarea clasei muncitoare din țara noastră, maturizarea conștiinței ei și creșterea gradului de organizare aduceau cu ele un etos superior al integrării, sau al colectivismului, care avea numeroase corespondențe în etosul popular tradițional. Din perspectiva celor două clase mari — țărănimea și muncitorimea —, mentalitatea individualistă proprie relațiilor de tip capitalist este frînată și contrabalansată ca mentalitate dominantă.

Momentul etic superior de integrare a indivizilor în ordinea vieții colective — definit cînd ca *etos al satului*, cînd ca element al *spiritualității poporului român* — a fost teoretizat în diverse chipuri, de către gînditorii noștri premarxiști și nemarxiști.

Astfel, Lucian Blaga l-a definit ca sentiment sau simț al *organicului*, asimilind simțul integrării în colectivitatea satului și cel al integrării în cosmosul natural. Mircea Vulcănescu și Constantin Noica se opresc la *fire* și la *firesc*, înțelese drept categorii ale sensibilității românești. Iată, spre exemplu, cum definește Mircea Vulcănescu aspectul etic al relației

dintre indivia și semenii lui (altul, alții): „Spirit esențialmente concesiv este românul dacă îi precizezi planul în care îți propui să ai dreptate. Ceea ce nu-ți îngăduie el este să ai dreptate în bloc, sau în perspectiva lui. Acest fapt lămurește și excesiva îngăduință — poate neasemănată — a românului față de altul. E pentru că, în fond, nimeni nu este pentru el, absolut altul. Cum nu e pentru el, nimeni absolut altfel"[12]. Cu un rost pe care îl vom vedea, merită să reținem o altă caracterizare datorată aceluiași autor, care deplasează tema din *plan etic* în plan epistemologico-*ontologic*: „Ceea ce domină întreagă această concepție a lumii românești e, cum vedem, sentimentul unei vaste solidarități universale. Fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot, așa cum se spune că răsună viorile cremoneze în cutii, ori de cîte ori cineva cîntă pe una dintre ele"[13].

Am pus în joc trei elemente ale relativei integrări a societății românești moderne: primul — cu valoare *determinativă* și de natură economico-socială — ținînd de coexistența într-o țesătură complexă a *variate tipuri* de relații economice și a unei structuri sociale extrem de compozite; al doilea — cu valoare de *factor* — ținînd de elementul național, ca realitate și ca ideal; al treilea — tot cu valoare de *factor* — fiind de natură psiho-socială și, în ultimă analiză, etică.

Problema extrem de complexă și delicată care urmează este descoperirea unei corespondențe generative între structura socio-economică a societății românești moderne și „enunțul de fundal" al *Existenței tragice*, enunț potrivit căruia existența este de o *complexitate inextricabilă*. Cu referire la această temă, Lucrețiu Pătrășcanu avansează o idee cu

[12] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, în „Caiete critice", nr. 1—2, 1983, p. 17.
[13] *Ibidem*, p. 174.

valoare de ipoteză de sociologie a filosofiei, idee care merită să fie luată în discuție.

Autorul lucrării *Curente și tendințe în filosofia românească* ne oferă un tablou esențializat al mișcării gîndirii filosofice în perioada interbelică. El stabilește cîteva caractere *generice* ale curentelor și concepțiilor filosofice reprezentative din perioada interbelică și consideră că notele lor *comune* sînt mult mai pregnante decît notele lor *diferențiale*. Constatarea lui — care trebuie să fie corectată — provine în bună măsură din faptul că, potrivit unui program metodic pe care îl formulează explicit, pe el îl interesează în primul rînd și în mod esențial dimensiunea *ideologică* a mișcării filosofice, față de care ceea ce el numește „materie filosofică propriu-zisă" rămîne în umbră. Evidențiind notele *comune* ale mișcării filosofice de idei, el trage concluzia că aceasta este în esență *nediferențiată* — sau insuficient diferențiată —, și pune în corespondență această dominantă cu ceea ce el numește caracterul nediferențiat al structurii socio-economice a României moderne. Distingînd două niveluri ale temei, Lucrețiu Pătrășcanu se referă mai întîi la caracterul *nediferențiat* al curentelor și concepțiilor din filosofia românească interbelică: „Au lipsit la noi în tot acest timp curente de idei bine conturate și precis formulate. Au lipsit clare afirmări ideologice, cu putere de circulație fățișă, fapt care a ușurat treceri la poziții diametrial opuse și îmbrățișarea cu dezinvoltură a unor atitudini teoretice contrazicătoare.

Această din urmă împrejurare este rezultatul condițiilor istorice în care s-a dezvoltat poporul român și al permanentizării unor forme de viață economică și socială pline de contraziceri, născute din împletirea unor rămășițe iobăgiste cu elemente capitaliste înainte, ceea ce a dus la manifestări inte-

[14] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, București, E. P., 1979, p. 120.

lectuale imperfecte, minore"[14]. Într-o a doua apreciere, particularizantă, teoreticianul român explică geneza misticismului — care este văzut și ca un caracter *generic* al tuturor curentelor și concepțiilor, dar și ca un *curent* printre celelalte curente — tot prin caracterul *nediferențiat* al structurii socio-economice a României moderne: „Tendințele mistice, în diferitele lor forme de manifestare, au putut pătrunde la noi pentru că au găsit lipsa de contururi precise și de afirmare a unor curente ideologice bine fixate, aceasta datorită însuși fenomenului general, economic și social, determinant al evoluției societății noastre. Am intrat în momentul de față în ultima fază de diferențiere a societății românești. Dar pînă acum am trăit însuși procesul acestei diferențieri, mai puțin în lumea orașului, mai mult în aceea a satului. În domeniul ideologic a trebuit să se reflecteze elementul amorf, nediferențiat, pe care-l reprezintă o frîntură din societatea noastră. În explicarea caracterului filosofiei românești nu poate fi ignorat acest aspect al realităților autohtone, care au făcut mai ușoară, mai comodă nu numai afișarea, dar chiar afirmarea misticismului ca o definitivă și supremă atitudine filosofică"[15]. Judecata lui Lucrețiu Pătrășcanu este drastică, și într-un alt context ea ar trebui amendată sau nuanțată în mai multe puncte. Reținem deocamdată doar corespondența stabilită de către Lucrețiu Pătrășcanu între caracterul *nediferențiat* (insuficient diferențiat) al relațiilor socio-economice și același caracter, decelat în sfera filosofiei românești interbelice. Să facem de la bun început precizarea că termenul „nediferențiat" este nefericit prin *echivocul* lui funciar. El poate să definească ceva aflat în stare de *virtualitate*, deci *nedezvoltat*, dar poate să definească, în prelungire, și o stare *omogenă* lipsită de tensiuni

[15] *Ibidem*, p. 133.

sau de conflicte. Dacă ar fi să aplicăm acest termen la configurația socio-economică a României moderne, am putea să spunem mai degrabă că ea înfățișează o stare de *diferențiere* în sensul *diversității* tipurilor de relații economice și a elementelor structurii de clasă. Dar din contextul analizei lui Lucrețiu Pătrășcanu — coroborată cu celelalte lucrări fundamentale ale lui — rezultă că el are în vedere caracterul nedezvoltat pînă la o *limită* maximă a *opozițiilor* de interese ale claselor sociale. Aceasta înseamnă că în analizele sale teoreticianul român are în vedere tacit, ca reper evolutiv, modelul *clasic* al dezvoltării capitalismului în țările occidentale, respectiv modelul teoretic clasic al lui Marx privind esența și evoluția capitalismului. Dezvoltarea societății românești, prin elementele ei specifice, nu intră perfect în acest model, ceea ce nu echivalează deloc, ca să zicem așa, cu un „defect" al evoluției noastre istorice. De aceea, din analizele lui Pătrășcanu reținem doar *corelația* stabilită de el între structura socio-economică și curentele de gîndire filosofică, cu o corecție esențială privind caracterizarea termenilor puși în corelație. Ceea ce Lucrețiu Pătrășcanu numește caracter „nediferențiat" al structurii socio-economice, sau ceea ce noi numim caracter relativ sau parțial *integrat* este doar *o latură* a structurii socio-economice, reflectată doar în anumite *linii* ale gîndirii filosofice. Latura complementară — de tensiune sau conflict — va face, după cum am anticipat, obiectul de analiză dintr-un paragraf ulterior.

Merită să punem în evidență, în acest context de probleme, faptul că și Ștefan Zeletin, de pe o cu totul altă poziție de gîndire interpretativă, *constată* același caracter *nediferențiat* suficient al curentelor mari de gîndire din cultura României moderne. Marele ideolog al burgheziei române pune toată cultura noastră modernă de pînă la el sub semnul

unui singur caracter generic: caracterul *reacționar*. Este vorba de cultura văzută pe latura ei teoretică și ideologică, definită, toată, drept „sociologie beletristică". Pentru a-și argumenta judecata, Ștefan Zeletin pleacă de la opoziția dintre „agrarianism" și „industrialism", identificat cu capitalismul: „De aceea societatea agrară este o lume osificată în tradiții de veacuri, poate chiar de milenii, cum a fost China. Agrarianism și tradiționalism înseamnă același lucru. Spre deosebire de acesta, omul care trăiește din mînuirea banului simte nevoia unei necontenite schimbări. El se gîndește zi cu zi cum să desăvîrșească metoda de întrebuințare a banului spre a-l face să aducă cît mai bogate beneficii. De aceea, societatea capitalistă este pătrunsă de un spirit calculator, raționalist, ce veșnic tinde să schimbe, să inoveze, să raționalizeze. Așadar, trecerea de la capitalism este un salt din imperiul tradiționalismului în imperiul veșnicei nestatornicii".[16] Ștefan Zeletin consideră că tînăra și viguroasa burghezie română — care a făcut în cîteva decenii ceea ce burgheziile occidentale au făcut în cîteva secole — și-a întrebuințat întreaga energie în inițiativa și acțiunea *practică* — economică și politică —, nu și în construcții teoretice suprastructurale, unde ar fi rămas descoperită: „Și astfel, pe cînd burghezia mobiliza de partea ei fapta, reacțiunea mobiliza de partea ei teoria. În asemenea condițiuni războiul teoretic al reacțiunii s-a încheiat cu o victorie pe întreaga linie".[17] Generalizarea și aprecierea marelui teoretician român sînt radicale: toată cultura română de pînă la el este *reacționară* și curentele ei se definesc prin aceste caractere generice: „a) — ele importă formulele lor abstracte din străinătate, b) — aceste abstracții sînt întrebuințate apoi ca un mijloc de a osîndi societatea noastră burgheză

[16] Ștefan Zeletin, *Neoliberalismul*, București, 1927, p. 35.
[17] *Ibidem*, p. 22.

c) — toate aceste curente pornesc din Iași și sînt prezentate de istoria culturii noastre ca forme deosebite ale «spiritului critic». Începutul seriei îl face societatea literară *Junimea*".[18] Or, Ștefan Zeletin consideră nu numai că întreaga cultură modernă este reacționară, ci că este și lipsită de maturitate și soliditate. Faptul este explicat — și acest element ne interesează în mod esențial — prin absența unor *opoziții nete* în mișcarea de idei: „Faptul că reacțiunea română n-a avut de învins o ideologie opusă, lămurește îndeajuns puțina temeinicie a operei sale culturale. Dacă ar fi trebuit să întreprindă o luptă îndelungată cu o cultură ridicată pe temelii opuse, mișcarea noastră și-ar fi perfecționat armele de atac și ar fi creat o cultură națională serioasă, căci ea se îndrumă, din capul locului, pe baza sănătoasă a evoluționismului modern. Dar în lipsa unui adversar vrednic de luat în seamă, reacțiunea noastră s-a mărginit a împrumuta poza științei..."[19] Punctele discutabile din argumentația lui Ștefan Zeletin sînt mai multe, dar nu este cazul să intrăm aici în critica lor. Ne interesează aici doar faptul că, în calitate de teoretician și ideolog al burgheziei române, el constată același caracter *reacționar* și *nediferențiat* pe care îl constată, de pe o poziție opusă de interpretare, Lucrețiu Pătrășcanu. Opoziția celor doi mari teoreticieni este un spectacol teoretic unic în cultura noastră interbelică, în măsura în care autorul *Burgheziei românești* preia piese fundamentale din filosofia marxistă pentru a apăra interesele burgheziei, pe cînd autorul lucrării *Problemele de bază ale României* asimilează și dezvoltă aceeași filosofie de pe pozițiile clasei muncitoare. Primul apreciază cultura română ca reacționară, avînd în vedere necesitatea dezvoltării

[18] Ștefan Zeletin, *Burghezia românească, originea și rolul ei istoric*, București, 1925, p. 229.
[19] *Ibidem*, p. 220.

unei culturi teoretice burgheze avansate, al doilea recurge la aceeași caracterizare, avînd în vedere necesitatea dezvoltării noii filosofii marxiste, în variantă națională, prin „revenirea" la Conta. Dacă în această privință ei se opun categoric, în privința constatării caracterului *nediferențiat suficient* al culturii române moderne ei cad de acord, deși acest caracter este explicat în moduri diferite. Cu constatarea acestui caracter ei *au* și totodată *nu au* dreptate. Au dreptate în măsura în care acest caracter vizează absența la nivelul culturii majore — deci la nivel de *monumente,* nu de *documente* — a unor construcții teoretice masive și dominatoare după modelul celor apărute în culturile occidentale. Altfel spus, judecata de apreciere a ambilor teoreticieni este *tacit elitistă,* vizînd opera de excepție. Dacă urmărim aceeași cultură la nivel de documente și nu potrivit unui model latent elitist, diversitatea de poziții și de opoziții iese în evidență cu relativă pregnanță. Dar elementul de opoziție poate fi decelat și la nivel de *monumente,* pe anumite *linii* de gîndire și în anumite *puncte.* Incît, existența unor note generice comune (indiferent care ar fi aceste note comune) în curentele de gîndire sau în concepțiile filosofice din perioada interbelică nu este un semn de lipsă de maturitate. În aceste note se reflectă — ca să folosim expresia lui Lucrețiu Pătrășcanu — elementele *integrative* ale structurii socio-economice a României moderne, elemente pe care le-am analizat anterior. În cultura noastră interpretativă de după Eliberare s-a cristalizat treptat aprecierea corectă că două dintre aceste caractere *dominante* (nu exclusive) ale culturii noastre sînt *raționalismul* și *umanismul.*

I-am invocat pe cei doi mari teoreticieni și pentru constatarea comună a ceea ce ei numesc caracter „nediferențiat" (al structurii socio-economice, respectiv al culturii), termen în spatele căruia noi

citim caracterul *relativ integrat* al ambelor ordini, dar și pentru că ei dau două răspunsuri extreme, radicale și consecvente (autoinfirmîndu-și pe această cale tocmai teza despre nediferențiere) la întrebarea epocală a timpului: „pe ce cale evoluăm?". Pentru Ștefan Zeletin, România trebuie să meargă pe calea dezvoltării *capitaliste* și *industriale;* Lucrețiu Pătrășcanu este convins că mai devreme sau mai tîrziu, într-o formă sau alta, România va evolua pe calea *socialismului.* Este evident că pozițiile lor nete nu sînt determinate de ceea ce numeam latura relativ integrată a structurii socio-economice, ci de latura complementară a *opoziției,* cei doi teoreticieni fiind exponenții celor două clase în clară opoziție: *marea burghezie* industrială și *clasa muncitoare.* Dar, în conștiința teoretică a epocii există foarte multe răspunsuri la întrebarea „pe ce cale evoluăm?". Unul dintre răspunsuri este și acesta: *nu știm* pe ce cale trebuie să evoluăm! Dacă considerăm sociologic mica burghezie, care potrivit aprecierii lui Pătrășcanu se mișcă „între speranță și teamă", ultimul răspuns poate să pornească din mentalitatea micii burghezii, care era încercată concomitent și de *nevoia* de schimbare, dar și de *teama* în fața schimbării. Cu această ultimă observație preparativă putem trece la stabilirea corespondenței dintre amintita latură a structurii economice și „enunțul de fundal" al *Existenței tragice.*

„Enunțul de fundal" ne spune că „existența este de o complexitate indiscernabilă". Aceasta înseamnă că în sînul ei sînt prezente o infinitate de forme de existență *reale* și *posibile,* care se țes inextricabil și imprevizibil. În expresia lui negativă, același enunț ne spune că nu există un principiu *dominant* sau un *temei* ultim al existenței, care să asigure perfecta ei integrare. Or, acest gînd formulat cu referință la totalitatea existenței distilează într-o ultimă expresie abstractă, conceptualizată și

pe cale inconștientă, *varietatea elementelor* din structura socio-economică și caracterul lor *relativ* — deci parțial și provizoriu — integrat. Această corespondență este formulată într-un limbaj *morfologic* și ea trebuie adîncită și mantață într-un limbaj de sociologie a cunoașterii și a filosofiei. Pentru aceasta trebuie să punem în joc categoria de *interes*.

Dintre variatele interpretări ale categoriei de *interes* ne delimităm față de două accepții ale lui. Într-o primă accepție, — care este și premarxistă și nemarxistă — *interesul* este redus la forma lui individuală și mercantilă. Reducerea categoriei de interes la interesul mercantil, raportarea directă a interesului astfel înțeles la o doctrină individuală sau alta și constatarea între acești termeni a unor distanțe sau dezacorduri — prin confuzia unor planuri distincte și nedisocierea altora — este menită mai degrabă să discrediteze filosofia marxistă decît să lămurească pozitiv o relație sociologică foarte complexă, care, în principiul ei, nu poate fi contestată: corelația dintre structura socio-economică și structurile spirituale ale unui context socio-istoric. Sociologul contemporan Joseph Ben-David ne oferă o mostră de contestare a acestei corelații, degradată de la rangul de *ipoteză* la acela de *eroare:* „Dacă această ipoteză ar fi corectă, filosofiile individualiste ar favoriza sau ar fi de acord cu politicile menite să promoveze interesele negustorilor și negustorii ar fi favorizat acele filosofii. Dar nu este cazul. Unul dintre primii și cei mai importanți filosofi individualiști, Thomas Hobbes, a fost un apărător al monarhiei absolute. Pe de altă parte, pentru Adam Smith, cel mai important economist al secolului al XVIII-lea și fără îndoială un filosof individualist, negustorii erau suspectați de tendința de a căuta, pentru ei înșiși, privilegii monopoliste. Aceasta ar fi suficient pentru a naște îndoieli serioase în ceea ce privește afirmația că interesele de clasă determină, indiferent cum, perspectivele filosofilor. De asemenea, nu este nici o dovadă că negustorii se manifestă în mod sistematic în favoarea filosofiei individualiste (sau a oricărei alteia). Ei erau interesați în profit și dispuși să susțină orice politică care părea capabilă să le sporească profiturile. În acest sens, ei se orientau, în mod obișnuit, pornind de la considerații foarte înguste și nu de la filosofie".[20] Pentru perspectiva de gîndire, ea însăși individualistă, a autorului, este semnificativ faptul că el caută conexiuni acolo unde acestea nu există (între interesul negustorului x și doctrina filosofului y) și le ignoră acolo unde ele există, deși într-o formă invizibilă: între mentalitatea *individualistă* globală și expresia conceptualizată a acestei mentalități, cristalizată ca tip *atomar* de gîndire a relațiilor dintre *părți* și *întreg*, atît în reflecția sociologică directă, cît și în structura reflecției ontologice. Din această extremă a înțelegerii categoriei de „interes" și a corelației sociologice pe care o analizăm, se poate trece în extrema opusă.

Astfel, dezvoltînd semnificația generală sau generică a interesului, Jürgen Habermas dilată accepția acestei categorii pînă la o limită aproape fără limită: „Eu numesc *interese* orientările de bază legate de anumite condiții fundamentale ale reproducției și ale autoconstruirii posibile a speciei umane, deci de *muncă* și *interacțiune*. De aceea, aceste orientări de bază nu vizează satisfacerea nevoilor empirice imediate, ci soluția problemelor sistemului în general".[21] Punctul marxist de plecare al lui Habermas este evident, după cum evidentă este și transformarea categoriei de „interes" într-un concept *fără*

[20] Joseph Ben-David, *The scientist's role in society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

[21] Jürgen Habermas, *Connaisance et intérêt*, Gallimard, 1976, p. 230.

margini, care pe această cale își restrînge pînă la pierdere capacitatea explicativă. Că nu e vorba, cu această categorie, de interesele empirice și de nevoile corespondente lor este clar. Dar prin extensia operată, interesele devin *extragrupale*. Cele două mari tipuri de interese teoretizate de către Habermas — plecînd de la cuplul marxist clasic *muncă — relații* — pot fi văzute sau devin *tendințe* generale și inconștiente ale evoluției omenirii. Cu ajutorul lor nu vom putea explica însă — dacă respectăm regula corespondenței ariilor și nivelurilor — o perioadă determinată din istoria culturii și cu atît mai puțin o cristalizare individuală a acestei culturi. Sau vom decela, în ordinea configurațiilor spirituale ori într-o concepție filosofică particulară, doar o linie *formală* vagă, corespondentă cu liniile *generale* ale celor două tipuri de interese. Nu este, atunci, de mirare că referindu-se la o concepție individuală — văzută însă generic și fantomatic ca o concepție oarecare, deci oricare —, teoreticianul german trece brusc, în explicarea ei genetică, de pe planul purei obiectivități inconștiente pe acela al purei subiectivități conștiente: „Tipul de filosofie ales depinde deci de tipul de om care există: căci un sistem filosofic nu este o ustensilă moartă de care ne-am putea debarasa, ci este animat de sufletul omului care îl posedă".[22] Jürgen Habermas își apără și își nuanțează concepția, răspunzînd numeroaselor și variatelor critici care i-au fost aduse. Aceste precizări și nuanțări nu modifică fondul concepției despre *interes*.[23]

Față de această extensie a categoriei de interes — extensie posibilă, dar puțin fecundă metodologic — rămînem la înțelesul *clasic* și *clasial* al conceptului cu care operează și Pătrășcanu. În modelul lui explicativ este abesentă însă o verigă esențială, pe care un alt sociolog al cunoașterii, Lucien Goldman, o teoretizează. Este vorba de *viziunea* pe care diverse categorii sociale o dezvoltă asupra existenței, viziune organizată în jurul unor interese infraspirituale. E vorba de viziuni cristalizate la nivelul simțului comun, al gîndirii cotidiene, pe care filosofiile individualizate le dezvoltă *conceptual* și le organizează *coerent*.

Dacă luăm ca punct de plecare structura socioeconomică a României moderne, pe latura pe care o considerăm în acest capitol — a relativei integrări —, ea se definește prin parțiala *coincidență* între interesele individuale și cele grupale, pe de o parte, între cele grupale și generale, naționale pe de altă parte. Din această parțială — chiar dacă mobilă și provizorie — coincidență se pot dezvolta tipuri *colectiviste* de viziuni asupra existenței. *Colectivismul* este înțeles aici ca o notă generică și difuză determinată de parțiala coincidență a intereselor intergrupale. Această notă generică se *particularizează* apoi specific, în funcție de tipul de viziune propriu unui *grup social* sau al altuia. Nota generică despre care vorbim este numită relativ impropriu de către Lucrețiu Pătrășcanu ca „nediferențiere", sau insuficientă „diferențiere". *Viziunile* de tip colectivist asupra existenței — sau *nota* colectivistă dintr-o viziune oarecare —, se definește prin postularea unui *principiu anonim* de organizare a formelor existenței sau, în expresie negativă, prin absența unui principiu precis *determinat* și *dominator*. Or, „enunțul de fundal" al *Existenței tragice* postulează ontologic tocmai un astfel de principiu anonim, definit ca „existență inextricabilă". După cum am precizat deja, în cuprinsul acestui enunț este conținută ideea infinitei bogății și complexități a formelor existenței, reale și posibile. Dar

---

[22] *Ibidem*, p. 242.

[23] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interese. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, pp. 367—417.

formele existenței nu sînt pasive, ci active; ele sînt și *forme* și *forțe*. Pe această cale — după cum am arătat în primul volum al exegezei noastre —, D. D. Roșca dezvoltă o viziune *panaxiologică* asupra existenței. Fiecare formă de existență este particulară, dar este integrată în întreg și reflectă întregul dintr-o „perspectivă" particulară; în acest sens, „perspectiva" unui *fluture* asupra existenței este alta decît aceea a omului. Nu există o perspectivă *ultimă* și perfect îndreptățită asupra existenței; toate sînt parțiale și provizorii. Este evident că ideea infinității formelor de existență *distincte* — virtual izolate potrivit *fisurii* dintre *parte* și *întreg* — este latent *individualistă* sau atomară; dar ideea complementară a absenței unei perspective unice și exclusiv adecvate este de esență *colectivistă*. În această implicație bivalentă a „enunțului de fundal" se dezvăluie tocmai paradoxul *parțialei* sau relativei *integrări* din sfera intereselor reale infraspirituale. Dacă ducem analiza la ultima ei nuanță, în forma lui explicită — deci, dincolo de implicația bivalentă —, „enunțul de fundal" distilează conceptual doar latura de *integrare*, nu și de *parțialitate* a integrării din sfera intereselor socio-economice.

Acum, prima determinație a „enunțului de fundal" este structurală; o a doua este dinamică: prima se referă la *realul* existenței, a doua se referă la *posibilitățile* ei. În plan speculativ, aceasta înseamnă că: întrucît nu există un ultim principiu integrativ al formelor existenței, sau un ultim temei al lor, este posibilă atît apariția cît și dispariția oricărei forme de existență. Sau, în altă expresie: în sînul existenței este posibil în viitor orice. Această suprasolicitare a categoriei *posibilității* — prin atenuarea pînă la limita dizolvării a necesității — este expresia conceptualizată a unui răspuns dat întrebării omniprezente în epocă: „pe ce cale evoluăm?" Răspunsul, de factură sceptică, echivalează cu contestarea unei *necesități* istorice și cu suprasolicitarea aspectului *problematic* al contextului socio-istoric. Acum, pe latura pe care „enunțul de fundal" distilează conceptual reala deși parțiala integrare din sfera structurii socio-economice, ca și aspectul problematic și provizoriu al acesteia, enunțul reflectă pozitiv structura socio-economică. Pe latura pe care el suprasolicită posibilitatea — orice este posibil —, el este expresia unei mentalități și viziuni mic-burgheze, marcată de pardoxul speranță—teamă. Acest fapt a fost intuit corect de către Lucrețiu Pătrășcanu, al cărui comentariu asupra lui D. D. Roșca este comparativ favorabil față de cele făcute altor gînditori reprezentativi ai epocii. Despre D. D. Roșca, Lucrețiu Pătrășcanu afirmă: „Raționalismul său este însă de factură hegeliană, amplificat prin gîndirea dialectică, ceea ce la un moment dat l-a apropiat de concepția materialismului dialectic, concepție neîmpărtășită pînă la urmă".[24]

În formulare conclusivă: pe latura lui *anonimă* care reflectă infinita bogăție și complexitate a existenței, ca și absența unui principiu determinat și tiranic integrator al formelor existenței, „enunțul de fundal" distilează conceptual parțiala *integrare* a structurii socio-economice și este expresia reflexivă a unei orientări democratice și umaniste a gîndirii; pe latura lui panaxiologică, de considerare latent *atomară* a formelor existenței și a perspectivelor *izolate* deschise din ele, ca și pe aceea a suprasolicitării posibilităților abstracte, același enunț reflectă *doar* aspectul *problematic* al contextului socio-istoric și este expresia unei viziuni de inspirație individualistă și de esență mic-burgheză.

În altă formulare, tot cu caracter conclusiv: „enunțul de fundal" are o bază sociologică *inconștientă*

[24] Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filosofia românească*, p. 138.

în latura de relativă integrare din configurația socio-economică a României moderne; are însă o sursă psiho-sociologică cu caracter *semiconștient* în mentalitatea legată de complexul speranță—teamă; și are o *premisă* biografică și psihologică în complexul originar al subiectivității gînditorului, legat și de condiția socio-profesională a tatălui, după cum vom vedea în analiza palierului următor.

Am pus în corespondență generativă „enunțul de fundal" cu latura de relativă integrare a structurii socio-economice; această latură — după cum îi spune și numele — este însă doar o *dimensiune* a acestei structuri. Pe fondul sau în mediul acestei relative integrări se manifestă, ies în evidență, contradicțiile structurii socio-economice, contradicții care vor fi distilate în al doilea enunț fundamental, „enunțul de relief". Recurgînd la un limbaj semimetaforic pentru a defini simetria de corespondență dintre domeniul socio-economic și cel spiritual, numim latura de relativă integrare a structurii socio-economice, *fundal* socio-economic, iar latura de contradicție, *relief* socio-economic. De unde și titlul acestui capitol.

O precizare finală ca caracter dublu *referențial* — prima referință fiind logică, a doua ilustrativă — poate arunca o lumină suplimentară asupra ideii de bază din acest capitol.

Într-un text concentrat — la care ne-am referit și în primul volum al exegezei — filosoful american Archie J. Bahm stabilește șapte tipuri fundamentale ale relației *logice* dintre *părți* și *întreg*.[25] Tipologia este elaborată de pe o poziție logic formală. În mod fatal, ea rămîne incompletă, la seria stabilită putînd fi adăugate încă trei tipuri posibile. Unul dintre aceste tipuri este dat tocmai de *tensiunea* dintre parte și întreg, aceasta fiind o modalitate dialectică. O putem gîndi mai simplu pe cale negativă: ea nu se bazează nici pe integrarea *organică* a părților în întreg — prezentată de Archie J. Bahm la poziția 1 —, nici pe dezintegrarea lor *atomară* — prezentată la poziția 2 —, ci pe tensiunea lor, în care este prezent și *acordul* și *dezacordul* părților *în* întreg și *față de* întreg. Într-un context ulterior vom numi această relație, definită pe planul realității ei sociologice: *colectivism tensionat*. Or, cu „enunțul de fundal", D. D. Roșca merge *spre limita* integrării părților în întreg, iar cu „enunțul de relief" merge, invers și complementar, spre limita dezintegrării părților din întreg. Dar nu atinge nici limita integrării *organice* și nici limita opusă a dezintegrării *atomare*. Merge spre cele două limite, trecînd prin momentul dublu al *preponderențelor,* parcurs tacit. De aceea, dacă nu luăm cele două enunțuri în chip separat, sau nu le considerăm pe latura distanței dintre ele, ci le luăm în corelația lor — corelație tensionată, analizată în primul volum al exegezei —, ele dezvăluie această a opta modalitate a relației „parte—întreg", bazată pe tensiune: tensiunea implicînd și acordul și dezacordul, sau fiind tocmai *unitatea* dintre acord și dezacord. În acest sens, „enunțul de fundal" preia prin distilare reflexivă latura de acord din structura socio-economică, deci latura ei de fundal, iar „enunțul de relief" preia latura de dezacord din aceeași structură, deci latura de relief; cele două momente — acordul și dezacordul — fiind proprii, ambele, atît structurii socio-economice, cît și sintezei, văzută prin corelația celor două enunțuri fundamentale.

A doua precizare finală are valoare *ilustrativă* și comparativă. Dacă latura de relativă integrare a structurii socio-economice este o dimensiune esențială, este firesc ca ea să fie distilată în diverse con-

[25] Archie J. Bahm, *Whales and Parts,* in „The South-Western Journal of Philosophy", vol. I, nr. 1, Spring, 1972, pp. 17—22.

cepții filosofice. Ea nu este însă distilată într-o formă nudă sau standardizată, ci prin intermediul unor *filtre selective* pe care le-am definit ca paliere. Între aceste filtre, filtrul sociologic este cel *clasial*. În acest sens, dacă luăm în considerare — ca element comparativ și diferențial — concepția filosofică a lui Lucian Blaga, categoria ontologică „de fundal" a viziunii lui este „Marele Anonim". Conceptul central al ontologiei lui Lucian Blaga stă pe un plan de evidentă corespondență cu „enunțul de fundal" al *Existenței tragice* — atît în ceea ce privește locul lor — de fundal — cît și în ceea ce privește *natura* lor intrinsecă. Marele Anonim este un factor de integrare sau de unificare — de menținere în echilibru — a tuturor formelor existenței. Între cele două concepte ale celor două viziuni există însă o diferență esențială de accent. În conceptul Marelui Anonim este implicată diferența și diferențierea: ca centru al existenței, Marele Anonim fiind izvorul formelòr particulare de existență, emanate din el prin „diferențialele divine". Dar, pe de altă parte, formele de existență particulară (părțile) sînt ținute în strictă dependență față de centrul cosmic (întregul), independența și inițiativa lor fiind cenzurate pînă la limita iluzoriului. Am văzut însă că, potrivit „enunțului de fundal" al *Existenței tragice*, formele particulare de existență (părțile) au independență și inițiativă reală în interiorul totalității existenței (întregul). Această diferență de accent are o bază sociologică relativ transparentă. Dacă vorbim în limbajul diferenței dintre structurile socio-economice *tradiționale* (care au la origine integrarea piramidală de tip feudal și care se bazează pe acțiuni repetitive, canonizate) și structurile moderne, de tip burghez, care încurajează *inițiativele individuale*, vom trage concluzia că: ambii gînditori distilează *tranziția* de la structurile tradiționale la cele moderne — ca și parțiala lor coexistență —, dar în timp ce Lucian Blaga rămîne, ca deplasare de accent, închis adeziv în structurile tradiționale, D. D. Roșca se deschide, tot ca deplasare de accent, spre structurile moderne, ele însele deschise. Între mulți factori, *și* acest fapt esențial lămurește de ce cei doi gînditori soluționează *aceleași* probleme fundamentale ale filosofiei pînă la un punct în chip asemănător, și de la acest punct în chip diferit, iar unele în chip de-a dreptul opus.

Putem include în acest cerc referențial și viziunea lui Nae Ionescu asupra existenței. Cercetînd logic această viziune, vom identifica în ea un pardox flagrant. În aceeași viziune decelăm, pe de o parte, elemente de *individualism* exacerbat, sau, în limbaj logic, de dezintegrare completă sau atomară a părților din întreg, pe de altă parte elemente de *misticism* (aceste elemente configurează fondul ultim al concepției), deci de dizolvare a tuturor părților într-o unitate spirituală nediferențiată. *Coexistența paradoxală* a celor două modalități ontice — părțile fără întreg și întregul fără părți — ne dă un alt tip de corelație, pe care Archie J. Bohm nu-l prevede în tipologia menționată. Structura logică a viziunii lui Nae Ionescu distilează reflexiv situația de criză a individualismului burghez — *elementele* menționate de imperialism ale economiei noastre au generat și această situație sociologică secundară — în care exacerbarea *individualismului* se însoțește, complementar, cu orientarea spre *totalitarism*. A rezultat din întreaga noastră analiză — ceea ce, teoretic, am precizat în capitolul de teorie a palierelor — că aceeași structură socio-economică, dată fiind, mai ales, extrema ei complexitate, modelează infrareflexiv diverse concepții prin diverse laturi sau elemente ale ei, iar cînd în joc intră o *aceeași latură* (în acest caz latura de *relativă integrare)*, modelarea se petrece variabil, în funcție de *diversele relații* dintre laturile diferite ale palierului socio-economic,

ca și de acțiunea modelatoare a celorlalte paliere. Elementul obiectiv al structurii socio-economice nu are o funcție modelatoare directă sau automată. De aceea, de la acest palier *obiectiv* vom trece — potrivit matricii *S—O* și potrivit programului teoretic expus în capitolul anterior — la analiza palierului opus, cel al *subiectivității originare* a gînditorului.

3.1.2. **Drumul și casa.** Subiectivitatea originară este elementul cel mai greu recuperabil pe cale reflexivă. Și aceasta pentru că, oricît de bogate ar fi, informațiile rămîn aici întotdeauna *lacunare;* pentru că informațiile nu sînt toate codificabile cultural sau *tipic;* pentru că datele despre care avem informațiile sînt foarte *eterogene* și cu un coeficient inegal de relevanță. Dacă informația este lacunară și nonspecifică, o zonă de speculație ipotetică rămîne aici necesară, dar e vorba de tatonări ipotetice întemeiate pe o certitudine: corespondența — întotdeauna mascată și greu descifrabilă — dintre ceea ce numim date esențiale ale *subiectivității originare* și unele caractere sau dimensiuni ale *obiectivațiilor* mature. Nu e cazul aici să invocăm erorile la care au ajuns unii discipoli plecînd de la un nucleu de gîndire corect, adînc și subtil al lui Freud; plecînd și de la acest nucleu, ca și de la erorile lui colaterale.

La drept vorbind, și vorbind în limbaj aristotelic, psihanaliza trebuie bănuită nu de un viciu prin *exces,* ci de un viciu prin *lipsă.* Potrivit demersului interpretativ psihanalitic, experiențele originare sînt identificate într-un *punct* sau *alt punct* al obiectivațiilor mature, fie acestea comportament sau operă; deci *discontinuu.* Or, experiența originară nu rămîne un corp străin, sau un inflitrat atomar în sfera omogenă a maturității. Ea își pune pecetea pe întreaga maturitate, așa cum un cristal colorat își pune pecetea cromatică pe întregul lichid care îl dizolvă. Aici este *lipsa* primă a psihanalizei, și ea se definește ca *simptomatologie:* deci, ca decelare doar a *indicilor* exteriori și critici în care experiența originară se precipită în reliefuri izolate și astfel se trădează. Dar spațiul spiritual *continuu* și de *fundal* al obiectivației este ignorat, ca și cum nu ar exista sau ar fi neutru în raport cu experiența originară. A doua lipsă constă în faptul că obiectivația matură este văzută doar din perspectiva genetică a experiențelor originare, deci a unui *singur palier* determinativ. Și anume, este văzută sub forma unor *corespondențe* de tip morfologic între *modelele* tipizate ale experienței originare și ceea ce este *consonant* cu aceste modele în obiectivațiile mature. Demersul este numai în aparență genetic, în esență el fiind atemporal și tautologic: găsim la sfîrșit, într-o altă *expresie* exterioară, sau într-o formă modificată *gradual,* extensiv, ceea ce era dat sau *cristalizat* definitiv la început. Or, tocmai a doua lipsă — absența unui *set* de paliere explicative — lasă, printr-un efect de basorelief, impresia că în folosirea primului — și unicului — palier, s-ar ajunge în comentariile psihanalitice ale operei la un exces. În fond e vorba de două lipsuri sau de absențe care, conjugate fiind, lasă iluzia unui exces sau surplus.

Pentru a indica sensul analizei noastre, să considerăm un caz clasic și privilegiat: *Procesul* lui Kafka. Ne interesează aici, din realitatea spațiului imaginar al romanului, doar *tribunalul.* Facem abstracție de carcaterele estetice ale acestei metafore pe latura el autonomă. Dacă îi identificăm sursele eteronome, ele alcătuiesc un set de paliere. Nu este cazul să desfășurăm aici acest set. Ne rezumăm la două paliere. Primul este dat de experiența *originară* consemnată în celebra scrisoare a lui Kafka adresată tatălui său. Experiența consemnează o *distanță specifică* între tată și fiu. Un ultim palier este

dat de antinomiile interne ale tribunalului, ca instituție socială de oricînd și de oriunde, deci antinomii universale: distanța dintre *instituție* — care cheamă — și *inculpatul* care este chemat; distanța dintre cel ce *cunoaște* legea și cel ce *nu o cunoaște;* distanța semantică dintre sensul *denotativ* al legii, care este universal, și sensurile ei *conotative,* indefinit interpretabile pe cazurile individuale. Confirmarea în exterior a acestor distanțe interioare o constituie *erorile* judiciare și procesele *amînate*. Aceste distanțe inerente instituției sînt reale și ele pot fi definite conceptual ca distanță între *G* și *P,* separate prin *absența* lui *P*. Pe de altă parte însă, aceste distanțe, oricît de mari sau excesive ar fi, indică doar *o latură* a structurii și funcționării instituției juridice, văzută ca palier determinativ. Din acest palier complex, Kafka a preluat doar o latură — aceea care era corespondentă cu distanța originară dintre tată și fiu. Încît, pe secvența dinamică sau genetică, între cele două experiențe se instituie o relație de circularitate: experiența originară orientează sau predetermină *decupajul* din palierul tîrziu al instituției, din care este relevată doar o latură, aceea a distanței sau fisurii consonante; invers, această experiență socială matură *activează* experiența originară, activare care la rîndul ei orientează și cristalizează suplimentar decupajul subiectiv din palierul tîrziu. Or, această experiență *circulară* petrecută în afara operei și înaintea ei se înfățișează în interiorul operei ca *identitate* sublimată estetic — prin procesul de creație — a ceea ce este consonant în cele două paliere: cele două tipuri de *distanțe* care sînt coextensive, acoperind *întreaga* suprafață și adîncime a metaforei. În interiorul operei și mai ales în interiorul elementului ei precipitat sau de relief — care este metafora tribunalului — nu se poate stabili un *loc precis* al experienței originare, distinct de un *alt loc, situs* sau *topos* al experienței mature. Încît, pe palierele analizate, metafora tribunalului are două semnificații perfect *distincte* și perfect *identice*. Ea este, în limbaj psihanalitic, o sublimare a imaginii paternale din experiența originară și, în limbaj filosofic, o plasticizare a distanței dintre *I* și *G* din sfera relațiilor instituționalizate. Semnificațiile metaforei tribunalului sînt calitativ distincte din perspectiva palierelor care determină opera și sînt identice din perspectiva *coerenței* operei și a unității metaforei centrale. Dacă e să considerăm cele două semnificații pe latura unității lor, ele definesc, ambele, sau subliniază poetic *puterea arbitrară în exercițiul ei*. În limbajul nostru tehnicizat cele două semnificații sînt în operă și în raport cu opera într-o relație de *inerență* după modelul relației proprietăților sensibile în bucata de zahăr.

La urma urmei, psihanaliza — indiferent de natura investigațiilor sau de rezultatele ei, și unele și altele putînd merge în foarte multe direcții — se poate întemeia într-o teză mai adîncă, de natură speculativă: timpul, pe de o parte, *anulează,* pe de altă parte însă, *conservă* stările formelor care *devin,* mai ales cînd aceste forme țin de ordinea viului. Și, în acest sens, ceea ce a fost la *început* rămîne la nivelul cel mai adînc, într-o formă *mascată* și *restructurată*. Plecînd de la această teză putem proceda nu numai *progresiv,* ci și *regresiv:* din analiza caracterelor *mature* ale obiectivațiilor să deducem — ipotetic, desigur — unele date *originare* ale subiectivității. *Începutul* nu este prin aceasta *temei* unic sau exclusiv, ci *suport* continuu, care, pe de o parte, modelează din interior, pe de altă parte, este remodelat din exterior. Din acest punct de vedere și folosind un limbaj psihanalitic, niciodată un *complex* instituit nu poate fi rezolvat, ci numai *transferat* în alt plan și în altă formă de expresie.

Luăm aici termenul „complex" nu în sens maladiv, ci în sens valoric neutral, ca *tensiune* ce alimentează firesc creşterea şi faţă de care maladia este doar o formă limită. Nu este cazul poate, în ordinea cristalizărilor spiritului, să generalizăm termenul *maladie*. Cînd Constantin Noica face această extensie, el, într-un fel, se joacă terminologic — cum se cade să facă din cînd în cînd filosofia, dacă nu vrea să fie neserios de serioasă — recurgînd la o expresie semimetaforică. Dacă termenul „maladie" este folosit la propriu sau *stricto sensu*, atunci: ori cădem într-o contradicţie — căci unde totul este maladie, nimic nu este maladie —, ori sub înţelegerea esenţial hegeliană a modalităţilor spiritului — înţelegere redistribuită *tipologic*, nu *istoric* — Constantin Noica de fapt cochetează cu lucrul în sine kantian, care ia, în viziune filosofică pe care o deschide, înfăţişarea *fiinţei autentice*, exemplare. Facem această precizare pentru a sublinia că luăm termenul „complex" nu în sens maladiv — sens şi situaţie limită —, ci în sensul neutral de *tensiune* determinată şi generativă, tensiune care nu se stinge, ci se transferă, modelînd din interior şi fiind remodelată din exterior.[26]

Din constelaţia sensibilităţii originare a lui D. D. Roşca decelăm *trei complexe* sau trei motive tensionate ce ţin de orientarea în lume, plecînd de la cîţiva indici biografici semnificativi. Preluate de celălalt palier determinativ, aceste motive ţesute în fundalul sensibilităţii se dezvoltă treptat, punîndu-şi amprenta pe grafia interioară a „enunţului de fundal".

[26] O lectură interesantă a psihanalizei încearcă Paul Ricoeur în *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969). Gînditorul francez deceleazǎ temele latent filosofice din psihanaliza freudiană. O idee dominantă a acestei interpretări este aceea a corelaţiei dintre „arheologia" şi „teleologia spiritului" (p. 173). Această corelaţie este corespondentă cu ceea ce noi numim relaţie de determinare circulară între palierul subiectivităţii originare şi restul palierelor în procesul formării personalităţii şi operei.

În amintirile lui D. D. Roşca, o imagine pregnantă rămîne, de-a lungul întregii vieţi, imaginea *tatălui*. L-a evocat de mai multe ori sub semne constante, puţine dar esenţiale. Tatăl a fost un săliştean inteligent şi descurcăreţ. Deşi a trăit în satul Sălişte, a fost comerciant, participînd deci la două lumi economice. Deci, un Moromete al *drumului* şi al *schimbului*, nu numai al *casei* şi al *plugului*. Era autoritar, dar autoritatea lui era *ambivalentă*, nu numai prin exerciţiul ei — plecare şi venire, absenţă şi prezenţă —, ci şi prin sensul ei: amestec de severitate şi blîndeţe înţelegătoare. A murit cînd D. D. Roşca era tînăr, şi, după cum sugeram, toată viaţa gînditorul i-a păstrat amintirea şi nostalgia, nutrind faţă de el un sentiment de admiraţie şi mirare ca faţă de o minune luminoasă şi enigmatică a vieţii. Prin moştenirea ereditară şi prin educaţie — mai ales modelarea mută, neverbalizată — se structurează complexele sensibilităţii originare. Cele trei motive luate împreună cristalizează tipul de orientare în viaţă, care stă sub semnul *drumului*.

Primul motiv, cel al complexului *temporal*, este legat de *aşteptare* şi *amintire*. Percepţia prezentului este filtrată prin şi estompată de aşteptarea *venirii* tatălui şi amintirea fostei lui *prezenţe*. După ce tatăl a murit, D. D. Roşca şi-a *amintit* mereu de dînsul, iar dacă ar fi fost un spirit religios, l-ar fi aşteptat pînă la întîlnirea de apoi. Din acest complex afectiv originar se dezvoltă interesul afectiv şi apoi reflexiv sau pentru trecut, sau pentru viitor, accentul căzînd pe *viitor*. Prezentul prezintă un interes strategic şi pragmatic pasager, ca umplere a *golului* dintre cei doi timpi esenţiali.

Complexul *spaţial* este şi el intim asociat drumului. În prelegerile sale, profesorul avea din cînd în cînd momente de intensă emoţie. Îl emoţiona inte-

lectual și „logica nebună" a lui Parmenide, care demonstra imobilitatea ființei; dar argumentația eleată și situația argumentată îl impresiona ca o minune logică, și credibilă și incredibilă, de unde și expresia „logică nebună". Mai puțin intelectuală, dar mai puternică, era emoția în fața temei celor „două drumuri" ale lui Heraclit: „drumul în sus" și „drumul în jos". Dar orientarea sensibilității originare modelată de drumurile tatălui merge mai întîi pe drumul *orizontal*, care înseamnă „plecare și revenire", „înaintare" și „retragere", „înainte" și „înapoi". Tema acestei orientări spațiale este a sensibilității intuitive și este întărită de continua *transhumanță* a oierilor sălișteni, ca de un al doilea factor proxim și colectiv de cristalizare. Casa din care tatăl pleacă pentru *a se întoarce* devine treptat, pentru fiu, casa în care acesta se întoarce pentru *a pleca*. Semnele se schimbă și ceea ce pentru tată era funcțional — plecare și venire — devine pentru fiu ceva esențial. Din univers stabil și substanțial, trecînd prin punctul de echilibru în care simțul casei și simțul drumului sînt *concurențiale* —, tatăl și fiul întîlnindu-se aici într-un invizibil punct de răscruce, pe un plan de egalitate —, casa devine un *pretext* pentru plecare și revenire. Copilul este cîștigat de drum, de la drumurile școlii pînă la încurcatele cărări ale vieții. Fiul devine „fiu risipitor", care, în drumurile lui, păstrează doar amintirea și nostalgia casei. Nu este deci întîmplător faptul că în ceasul de maturitate a gîndirii sale, filosoful — preluînd o temă care, iarăși, nu întîmplător este descoperită la Hegel — va spune că, la nivelul sensibilității afective care o inspiră, filosofia nu este altceva decît un efort (deci drum *nefinalizat*, dar *orientat)* de a ne simți în lume *la noi acasă*. Asupra configurației particulare a acestui drum vom reveni, din altă perspectivă, cînd vom trata originea subiectivă a „enunțului de relief". Să facem

deocamdată precizarea că acest *drum*, care se asociază inițial cu imaginea stabilită a casei configurate, se disociază treptat de ea și devine *drum în labirint*. Labirintul este, pe de o parte, o casă străină și încurcată, pe de altă parte el este un *drum încurcat* ce trebuie să ducă dar nu va mai ajunge niciodată la o altă casă. Această altă casă este familiară — ca și casa originară și configurată —, dar este, pe de altă parte, nelimitată și, deci, nu mai este, sau nu mai poate fi o altă casă precis configurată. Ultimul distilat intuitiv și afectiv al sensibilității originare este dat de *drumul* spre necesara, însă doar *posibila* casă, și în cele din urmă *imposibila casă:* casa *problematică*.

Acest ultim model — fără suport sau corelat empiric — al sensibilității pleacă din modelul originar asociat cu configurații perceptibile. Pleacă din el, dar îl depășește prin deplasare și răsturnare. Casa configurată, în care copilul a locuit și s-a simțit la el acasă, devine casă nelimitată, deci imposibila casă, în care cel plecat din prima casă nu va mai putea locui niciodată ca la el acasă. Plecările și sosirile se disociază de prima casă și devin *drum labirintic* — deci succesiune de „plecări" și „sosiri" nearticulate și neorientate — spre necesara și imposibila casă. În expresie substanțializată e vorba de *mersul în labirint,* situație în care: mersul este și nu este drum, labirintul este și nu este casă, drumul duce și nu duce spre altă casă. În formulare conclusivă: *labirintul* este răscrucea și echivocul dintre casa originară, configurată, din care s-a plecat definitiv, și necesara dar imposibila casă a nemărginitei lumi, în care nu se va ajunge niciodată. Expresia conceptualizată a acestui model intuitiv și activ al sensibilității este „enunțul de fundal", care pe latura acestui prim palier modelator ne vorbește despre *infinita bogăție* a existenței care niciodată nu va putea fi cunoscută sau parcursă, pentru că drumul ce duce

spre ea este încurcat și fără capăt. Acest model intuitiv și crono-spațial al sensibilității este configurat pe *orizontală*.

El are însă și o virtuală dimensiune *verticală*, ierarhică, ce se distilează tot din componentele sensibilității originare. Linia verticală a modelului are două surse. Prima ține de imaginea tatălui ca *prezent*, nu amintit sau așteptat. Spuneam că a fost autoritar, dar drept, îmbinînd severitatea cu bunătatea înțelegătoare. Dintr-o astfel de imagine paternală se poate dezvolta treptat orice model al „autorității" *ontologice*, numai una constrîngătoare sau tiranică, nu. O astfel de autoritate — date fiind plecările și sosirile — nu va fi *localizată* topografic în geografia existenței, și mai ales nu va deține un loc central în vîrful piramidei *posibile* a straturilor existenței. „Autoritatea" ontologică nu este nicăieri anume, și poate fi, totuși, pretutindeni. Ea este diseminată în invizibil, ca prezența tatălui, care este în casă, chiar în absența lui. Profesorul ne-a mărturisit că niciodată nu a crezut în Dumnezeu, nici copil fiind. Nu a fost deci supus unei educații religioase habotnice, religia fiind pentru copil doar o poveste frumoasă. Absența modelului religios al autorității, ca și autoritatea nontiranică a tatălui, sînt deci premisele subiective originare ale conceptului unei autorități ontologice nelocalizată ierarhic și nontiranică. În experiența originară, autoritatea rămîne totuși autoritate, la care ne raportăm prin *respect*, respectul fiind un aliaj de iubire și teamă. În acest caz, teama intră în joc nu față de tirania autorității, ci față de *imprevizibilul* ei. Nu e vorba de un imprevizibil *absurd* sau de un *pur* imprevizibil. Tatăl pleacă și vine, el este sever sau înțelegător, dar putem afla, dacă vrem, de ce pleacă și de ce vine, de ce este sever sau înțelegător. Copilul a crescut deci într-un climat educativ de raționalitate etică spontană, în care ambivalența tatălui nu se

aglutinează într-o imagine închisă și agresivă, ci devine sau poate deveni oricînd *transparentă*. Această ambivalență nefixată dogmatic se încifrează și ea în structura „enunțului de fundal": existența este de o complexitate infinită (tema casei așteptate), și în procesul de explorare a ei (tema drumului) descoperim că ea este sau poate fi și rațională și irațională (ambivalența tatălui), dar nu vom putea ști niciodată cum este ea în ultima ei instanță (tatăl ca minune greu comprehensibilă, proiectat ontologic în casa așteptată).

A doua componentă care alimentează linia virtual ierarhică a modelului ține de copil, de o trăsătură nativă *exterioară* a lui. După cum se știe, D. D. Roșca a fost mic de statură. Explorarea psihologică a „relației de distanță" — indiferent de exagerările pe care le-a prilejuit sau, mai precis, abstracție făcînd de ele — nu trebuie neglijată. Paradoxul „toți oamenii mari au fost mici" are un miez de adevăr, însă cu două condiții restrictive: factorul „relației de distanță" este doar *un factor* printre mulți alții, și anume un factor de *cataliză*, nu unul determinativ; apoi, *tensiunea* „relației de distanță" se rezolvă în *variate* modalități, în funcție de ansamblul corelat al factorilor contextuali și de relația determinată specific a personalității, în formare, cu lumea.

Din perspectiva care ne interesează pe noi, „relația de distanță" se prezintă astfel: există o înălțime considerată ca model cultural optim. E vorba de un model dat între anumite limite și frecvent statistic. Să notăm în paranteză că proporția de aur a frumuseții feminine nu a fost întruchipată plastic de nici o femeie vie. Față de modelul cultural optim există, desigur, abateri și în jos, dar și în sus.

Este de observat că abaterile în sus nu au creat, de regulă, excepții valorice decît în situații speci-

fice, între care unele țin de comic, sau de bufonerie. Abaterile în jos dau statistic tensiunea fecundă. Relația de inegalitate a staturilor, asociată modelului cultural optim, se cristalizează fenomenologic în relația de dominație a *privirilor,* pe care Sartre a analizat-o cu subtilitate. Cel mai înalt, prin acest simplu fapt că este mai înalt, domină cu privirea; îl domină pe *celălalt* și își formează simțul dominației *vizuale,* dacă nu intervin alți factori ținînd de *alt plan* al relației cu altul, care să deturneze acest simț dominativ. Un general al lui Napoleon, care era cu un cap mai mare decît împăratul, povestește că atunci cînd acesta îl privea avea sentimentul că îl privește de sus. Tot așa se întîmpla cu măria sa Ștefan Vodă, în evocarea sadoveniană. Cel mai scund este dominat vizual, și cum statura nu poate fi modificată prin voință, echilibrul poate fi refăcut sau poate fi contrapunctat de un dezechilibru cu semn opus, dar pe un alt plan. Cel dominat *vizual* nu are altă șansă decît să refacă echilibrul într-un plan, nonvizual, deci în *invizibil.* În cazul gînditorului nostru, această tensiune se „rezolvă" prin dezvoltarea simțului pentru *invizibil* sau *nonvizualizat,* pe de o parte, și prin simțul *„agresivității",* pe de altă parte. Din prima perspectivă, nu trebuie să confundăm simțul filosofic al *esenței* — care este prin definiție invizibilă — cu simțul *intuitiv* al invizibilului, al nonvizualizării. Lucian Blaga a avut un excelent simț al esenței, dar a *vizualizat* intuitiv esențele, pentru că el domina vizual: acesta fiind un factor dominativ, printre mulți alții.

Cercetînd stilistic textele lui D. D. Roșca, facem constatarea că în ele nu apar decît foarte rar imagini vizuale. Imaginea *drumului* ce duce spre vîrful muntelui *(Valori veșnice)* este plasticizantă și clasică. Altele, de același tip, sînt cu totul rare: imaginea *tabloului pictural* dată ca exemplu comparativ

pentru relația dintre „părți" și „întreg" în interiorul filosofiei *(Existența tragică).* Acest fundal de penurie a imaginilor vizuale are însă avantajul că pe el se reliefează mai clar imaginile intuitive matriceale. Putem distinge în seria lor săracă trei imagini intuitive semnificative și paradigmatice, corespondente cu trei teme filosofice pe care le-am pus în joc și metafilosofic, și pe contul gîndirii proprii a lui D. D. Roșca. Prima imagine este aceea a *tapiseriei cu două fețe,* analizată în primul volum al exegezei și semnificativă pentru structura „enunțului de relief" aflat între prefigurare și cristalizare. A doua imagine este aceea a *arhipelagului (Existența tragică),* analizată și ea din perspectivă ontologică. Urmează să revenim asupra ei din perspectiva subiectivității originare. A treia imagine, distilată logic și devenită deci imagine geometrică, este aceea a *liniilor* și *figurilor,* semnificativă exterior pentru tema relației dintre continuitate și discontinuitate.

Acum, penuria imaginilor vizuale este semnificativă pentru dezvoltarea simțului nonvizual, sau, mai precis, a simțului pentru invizibil. Această orientare originară a sensibilității intuitive este solidară cu prioritatea acordată *timpului* față de *spațiu,* ceea ce în limbajul temei *drumului* se definește ca interes nu pentru drumul configurat ca atare, ci pentru *mersul* pe drum. Iar la nivelul temei *spațiului* ea este solidară cu preocuparea — pînă la punctul de echivoc între fascinație și obsesia de coșmar — pentru *„răul infinit",* care este pură spațialitate extensivă, nonvizualizată.

Coordonatele sau „cadrele" fundamentale ale existenței sînt spațiul și timpul. Ele sînt asimilate într-o modalitate particulară în „enunțul de fundal" și în întreaga sinteză. Spațiul este un cadru extensiv, relativ *indiferent* în raport cu timpul, care singurul este *creator.* Deși a avut un superlativ simț al timpului, D. D. Roșca nu a asimilat viziunea ein-

steiniană asupra complexului crono-spațial. Ideea spațiilor posibile sau *multiple* e cuprinsă în sinteză, dar nu este asociată cu *variația* timpului. În perspectiva complexului originar al sensibilității, acest fapt se datorează importanței pe care *drumul* — ca plecare și venire orientată de *nevoia sporului* — o are față de *locurile* drumului, care alcătuiesc un cadru indiferent, un spațiu exterior sau străin. Încît, sensibilitatea pentru invizibil determinată de complexul „distanței spațiale" a copilului se asociază cu imaginea paternală a celui ce pleacă și vine, timpul acestuia fiind, pentru copil, *spornic,* iar spațiul fiind *vid,* neștiut. Dacă este semnificativă penuria imaginilor vizuale în textele de maturitate, mai semnificativă este — din punctul de vedere care ne interesează aici — o notă comună a imaginilor matriceale amintite. Și anume: nici una dintre ele nu este configurată pe verticală, sau *ierarhic.* Altfel spus, toate merg pe schema intuitiv vizuală a modelului *mozaicat,* nu a celui *piramidal.* Dacă ne gîndim la excepția care contrazice, aceasta de fapt confirmă regula: drumul alternant și inegal spre vîrful muntelui din *Valori veșnice* — luat nemijlocit intuitiv, nu prin semnificația lui alegorică și reflexivă: progresul — este, de fapt, *drumul spre* vîrful „piramidei", unde nu se va ajunge niciodată, căci acolo se află, deci nu se află ca localizată, necesara dar imposibila casă.

Compoziția imagistică a discursului reflexiv — similară unei picturi abstracte, rezumativă și ultrastilizată — trădează simptomatic interesul pentru *invizibil* și pentru organizările intuitiv-spațiale *nonierarhice.* Această orientare a sensibilității este solidară cu latura de relativă integrare de la primul palier, ca și cu *sincretismul* cultural de la palierul următor. Dar această orientare a sensibilității originare spre nonierarhie are o notă de *contrapunct,* solidară însă cu orientarea spre invizibil.

Ea ține originar de „agresivitate", iar aceasta este stimulată tot de complexul „distanței spațiale". Este stimulată de acest factor de sensibilitate, dar este canalizată cultural de alți multipli factori. Corelată cu acești factori pe care-i presupunem tacit, — ei fiind analizați în alte contexte, pe celelalte paliere — ea se manifestă ca preocupare, pînă la limita excesului, pentru *rigoarea* logic formală și ca *spirit critic.* Rigoarea logic formală cultivată — pînă la un punct, sau de la un punct înainte — pentru *ea însăși,* deci ca valoare în sine, este o modalitate interioară de *a domina în invizibil,* iar spiritul critic este o modalitate exterioară de demolare a autorității, care, de regulă, este intuită spațial ierarhic. D. D. Roșca a criticat printre altele — și în scris, și oral —, și „prostia"; dar dintre definițiile prostiei — și acestea sînt multe, ca și obiectul lor — el s-a oprit simptomatic la aceea care spune că „prost este cel ce se crede în toate situațiile buricul pămîntului". Altfel spus: se crede în *centrul* atenției sau în *vîrful* piramidei. Una dintre temele constante ale criticii lui D. D. Roșca este *autoritatea* în toate formele ei exterioare, iar în plan epistemologic, *idolii.* Asupra temei spiritului critic vom reveni însă din altă perspectivă, cînd vom analiza geneza *metodei euristice.*

Cele două orientări — spre *invizibil* și spre *nonierarhic* — generate de complexul „distanței spațiale" sînt, pe de o parte, *solidare,* pe de altă parte sînt însă și *concurențiale,* pentru că: orientarea împotriva autorității organizate ierarhic în vizibil are ca supoziție tacită o contraautoritate, organizată în invizibil, ca rigoare logic formală și ca spirit critic asociat ei. Spiritul critic, ca formă culturalizată a „agresivității", se îndreaptă împotriva oricărei autorități. În forma lui dezvoltată, el se îndreaptă împotriva dogmei, sau împotriva oricărui dogmatism, dogmatismul fiind autoritatea care domină exterior

și nelegitim. „Enunțul de fundal“ se distilează din critica celor două formule dogmatice: raționalistă și iraționalistă. La originea acestei critici stă, încifrată în sensibilitatea originară și avînd funcție modelatoare, și „agresivitatea“ legată de complexul distanței spațiale. Modelatoare sau orientativă fiind în planul sensibilității psihologice, ea este modelată cultural și devine: *luciditate*, deci depășire a aparențelor originar spațiale; *rigoare* logic-formală, ca mod de dominare în invizibil; *spirit critic*, ca exercițiu autoritar interior, orientat împotriva autorității exterioare.

Să cumulăm în final datele analizei precedente. Modelul intuitiv afectiv al subiectivității originare este dat de tema *drumului* spre necesara și imposibila casă, în ordine crono-spațială, sau pe orizontală. Acest model se definește și ca *mers în labirint*. Verticala modelului este dată tocmai de *absența* verticalității, ceea ce echivalează cu absența autorității și refuzul oricărei autorități exterioare. În expresie dezvoltată filosofic: în sînul existenței nu există nici un fel de *autoritate* tutelară (sus) sau *fundament* solid al ei (jos). Gîndul emană dintr-un sentiment acut de nesiguranță, care trădează atît *nevoia*, cît și *absența* protecției, ca și revolta în fața *falsei protecții*, definită ca autoritate exterioară. În absența unor informații biografice mai concludente, trebuie să ne oprim cu interpretarea aici, încheind cu o supoziție. Probabil că nevoia *altei case* este proiectarea în plan metafizic a casei originare, pierdute, iar absența lui Dumnezeu din această casă este proiecția afectivă în plan metafizic a pierderii tatălui iubit, și mai tîrziu a soției. După o schemă psihanalitică frecvent întrebuințată, „agresivitatea“ ar trebui corelată cu revolta împotriva unei autorități paterne excesive. Din relatările lui D. D. Roșca — puține — nu rezultă așa ceva. Dimpotrivă, rezultă o *identificare* profundă cu imaginea tatălui, dovadă

fiind imensa suferință în momentul pierderii lui și evocarea impresionantă a imaginii lui. Nu este cazul să recurgem la speculații gratuite sau hazardate de dragul unei scheme psihanalitice, de altfel discutabilă în generalitatea ei. Pe această cale am putea merge departe, dar inutil, în ipotetic. De aceea, orientarea agresivă antiierarhică a sensibilității am corelat-o cu complexul „distanței spațiale“, cu precizarea, pe care o repetăm, că ea este doar un *factor* al acestei orientări.

În formulare conclusivă: modelul pus în joc explică, pe coordonata lui *orizontală* — crono-spațială —, „enunțul de fundal“, pe latura lui *pozitivă*, infinita bogăție *virtuală* a existenței fiind expresia conceptualizată a *nevoii* de a fi acasă și a nevoii de identificare afectivă cu bogăția sufletească a tatălui, nevoie care rămîne doar nevoie, fiind vorba de imposibila casă și de tatăl ca ființă distinctă și distanță; coordonata *verticală* a modelului, care constă tocmai în absența verticalei — generată de „complexul distanței“ și de absența tatălui mort ca singura autoritate firească — explică „enunțul de fundal“ pe latura critică a constituirii lui, căci el se constituie și se susține, în forma lui dezvoltată, din *critica* celor două dogmatisme, care sînt două forme de falsă autoritate. Absența oricărei autorități ontologice în *Existența tragică*, definită și ca *existență inextricabilă*, este expresia logică a *mersului în labirint* spre necesara dar *imposibila casă*.

Cîteva referințe comparative sînt, poate, în acest context, necesare. Fără a dezvolta analiza punct—contrapunct pe datele concrete ale temei prezente, facem constatarea că la Lucian Blaga modelul intuitiv-afectiv al sensibilității este *casa*, nu *drumul*, Deci, nu drumul care duce de la prima casă, prin labirint, spre necesara și imposibila casă, ci *casa* de la care *pleacă* și spre care *se întorc* toate drumurie. Și Lucian Blaga este copil al satului, dar tatăl lui

a fost preot, deci om al casei, al casei pămîntești, dar și al celei cerești. Copilul a fost marcat de o educație religioasă profundă, peste care s-a suprapus instruirea culturală de excepție, chiar dacă mai tîrziu a devenit un eretic. Autoritatea tatălui a fost *carismatică*, tatăl fiind învestit cu o aură sacră. Îi vom descoperi mai tîrziu *semnul* în spatele *Marelui Anonim*, care poartă o grijă paternă, dar distantă, fiilor săi, punînd între el și aceștia distanța fecundă a cenzurii. Cenzura *imanentă*, legată de distanța față de autoritatea protectoare era, desigur, inconștientă, și ea va fi conștientizantă și conceptualizată ca cenzură *transcendentală*. Transhumanța modelează, și ea, tema casei și drumului, dar într-un sens invers față de cel la care ajunge, prin *răsturnare*, D. D. Roșca. Lucian Blaga dezvoltă modelul cultural secund în *prelungirea* celui originar, și nu prin *inversarea* sensului: oamenii pleacă de acasă ca să se întoarcă acasă, casa fiind în centrul lumii, ea fiind alfa și omega alfabetului mișcării. Diferența celor două modele culturale se definește plastic pe cele două grafii intuitive ale drumului: linia *egal ondulată* sau mioritică la Lucian Blaga, linie previzibilă, care nu trebuie să ducă undeva, căci ea este simplă *plutire peste* un suport adînc invizibil și *stabil;* linia *inegală* la D. D. Roșca, linie care duce, în cele din urmă, nu se știe unde. La Lucian Blaga, casa secundă — dezvoltată din casa configurată — este pretutindeni, și tot ce se întîmplă se petrece în ea, în preajma ei și sub semnul ei. Modelul afectiv-intuitiv și matriceal al sensibilității lui Lucian Blaga este suportul pe care se va dezvolta *conceptul ființei*, față de care *devenirea* rămîne un concept subordonat sau funcțional. Născut la sat, D. D. Roșca devine un copil al orașului și al drumului; născut tot la sat, Lucian Blaga rămîne un copil al satului și al casei. Și el s-a întors, în cele din urmă, acasă, în Lancrăm, dar nu ca un *fiu risipitor*, ci ca

un *fiu al casei*. Semnificativ — printre altele — pentru tema casei este nu numai modelul *satului*, schițat fenomenologic — în celebrul discurs la primirea în Academie — ca o mare casă sau ca un vast și fecund echivalent al blocului citadin, ci mai ales interpretarea dată *Mioriței*. În viziunea lui Lucian Blaga, pentru păstorul din baladă lumea se înfățișează ca o vastă *biserică* în care se întîlnesc cununia și moartea. Dacă eliminăm conotațiile religioase ale acestui model, dăm peste *templu*. Încît, în expresie finală, modelul matriceal afectiv-intuitiv la D. D. Roșca este *labirintul*, în care nu se găsește decît călătorul singuratic și rătăcind, purtat de nostalgia necesarei dar imposibilei case, iar la Lucian Blaga este *templul*, în care, dintr-un veci pînă în celălalt veci, oficiază sacerdotal un preot anonim.

3.1.3. **Mozaicul și piramida.** Văzută de la distanță, dintr-o perspectivă largă, cultura românească tradițională — ca orice cultură populară, de altfel — are, pe o lungă porțiune și pe o vastă suprafață a ei, un caracter *sincretic*. Ea stă sub semnul modelului cultural *mozaicat*. Valorile de diverse tipuri coexistă într-o simbioză tematică și stilistică polivalentă și inextricabilă. În tot ceea ce face, subiectul culturii sincretice — colectivitatea și indivizii ei conținuți — se exprimă integral, nepulverizat[27].

Cultura tradițională este caracterizată de mai multe paradoxuri, între care unul ne interesează aici. Pe de o parte, ea este marcată de *simplitate*, și toa-

[27] Nu ne-am propus nici în acest capitol, nici în celelalte referitoare la cultura populară și la istoria noastră națională conturarea unui profil spiritual al poporului român. Această sarcină este de o extremă complexitate, fiind și azi în faza de acumulare a datelor și a elementelor. Ne-am propus doar decelarea cîtorva dominante, a căror existență ni s-a părut a avea un coeficient ridicat de probabilitate. Decelarea altora și reunirea lor într-o constelație trebuie încă pregătită prin eforturi multiple și interdisciplinare.

te formele culturale *specializate* care se dezvoltă din ea își regăsesc în baza de plecare prefigurări naive. Pe de altă parte, aceeași cultură stă sub semnul unei *complexități* rafinate, rezultată din, sau dată de simbioza mutuală a valorilor ei. Simplitatea este manifestă, complexitatea este mascată. De regulă, această formă de cultură este judecată din perspectiva formelor ei ulterioare, dezvoltate și *disociate*. Fiecare formă culturală dezvoltată își regăsește în cultura sincretică doar prefigurările *ei* naive, totalitatea fiind pierdută din vedere, pentru că perspectiva retrospectivă nu este integrativă. Filosofia culturii aduce însă această perspectivă integrativă, dezvăluind complexitatea secundă a culturilor tradiționale. E suficient să-i amintim aici pe Lévi-Strauss, sau, la noi, pe Lucian Blaga. Lévi-Strauss ajunge la factorii adînci și invarianți ai culturilor așa-ziselor popoare „primitive", dezvăluind complexitatea infrastructurilor logice și perene ale acestora, dincolo de meridiane și secole. Probabil că perspectiva de interpretare a lui Lévi-Strauss este excesiv de largă, pentru că din această perspectivă întreaga evoluție culturală a umanității — să zicem: de la cultura veche elenă pînă astăzi — este comparabilă în bloc cu revoluția neolitică. Matricile structurale ale culturilor sau *constantele* lor sînt atît de adînci și de perene încît materia lor concretă sau *variabilele* temporale și geografice sînt simple variabile neesențiale. Dar această perspectivă atît de largă și probabil egalizatoare își are înțelesul ei, pentru că ea atrage atenția asupra diferenței reale dintre structurile *formale* ale culturilor, fixate în matricile lor *a priori*, și conținuturile lor contingente și temporale. Idee care, între altele, este ilustrată și în prezenta exegeză asupra sintezei luată în analiză.

La rîndul lui, Lucian Blaga face cunoscuta distincție între culturile *minore* și culturile *majore*. Termenul „minor" nu are o accepție valorică peiorativă, ci una istorică și stilistică. Unul dintre sensurile analizei autorului *Spațiului mioritic* este acesta: cultura minoră nu este o prefigurare naivă și stîngace a culturii majore, ci este un întreg cultural, organizat cosmotic și suficient sieși. Cele două perspective de interpretare largi și generoase sînt, totuși, amendabile din două puncte de vedere diferite: mai întîi, în măsura în care exagerează ponderea matricelor *a priori* — constituite nu se știe cum, dar absolut constante —; apoi, în măsura în care nu dau seama de tranziția de la o cultură la alta și de relațiile lor reciproce. În acest sens e adevărat că o cultură tradițională este marcată de o complexitate latentă, dar această complexitate este totuși naivă. Ea ține, cum ar spune Noica, de *prima* naivitate. Apoi, cultura tradițională este prin excelență *închisă:* acesta este un semn al adîncimii și perenității matricelor ei structurale, dar și un semn de noncreștere.

Disocierea formelor culturale și specializarea lor constituie o mișcare necesară, dar care este pîndită de un alt paradox: progresul se realizează cu prețul pierderii unității culturale originare, pe canale mai mult sau mai puțin comunicante. Această dezvoltare a liniarităților are și ea o logică secundă, mascată, ceea ce nu înseamnă însă că în planul formelor culturale dezvoltate *disocierea* nu este manifestă și resimțită ca un *rău*. Că este vorba de un rău resimțit în plan conștient se adeverește prin apariția unei noi tendințe, de integrare culturală. Această tendință este prezentă azi în mai multe sfere culturale, văzute pe plan mondial. E suficient să amintim doar două forme mai evidente ale ei: tendința spre specializare, în cunoașterea științifică, este însoțită de tendința complementară a interdisciplinarității; apoi, fără a-și pierde statutul de relativă autonomie consacrat prin opera de artă, esteticul se *diseminează* progresiv în toate valorile create de om,

în relațiile umane și în situațiile ambientale. Această tendință echivalează cu un *neosincretism* în care complexitatea primă și naivă a culturii tradiționale este înlocuită cu o complexitate secundă, *distilată* din specializări și *asumată* conștient.

Dacă, acum, cultura tradițională poate fi definită prin modelul *mozaicat*, iar cultura așa-numită cultă, deci specializată, prin modelul *piramidal*, noua tendință de integrare, *neosincretică*, se va difini printr-un model mai complex, care trebuie să preia din „mozaic“ ideea *sintezei* valorilor, iar din „piramidă“ ideea performanței și *ierarhiei* valorice.

Spuneam că pe un interval istoric lung — datorită unor împrejurări istorice complexe, parte sugerate, parte urmînd să fie decelate în paginile următoare — cultura noastră a fost de tip tradițional. O trăsătură evidentă a culturii noastre „majore“ — constituită foarte lent, dar sigur — a fost dezvoltarea ei în strînsă legătură cu cultura populară, de la domeniile ei tematice pînă la domeniile stilistice, atît în sfera valorilor spirituale, cît și a celor materiale. Această legătură este foarte complexă și ea nu poate face obiectul unei analize tehnice în paginile de față. Din punctul de vedere care ne interesează aici trebuie să reținem însă un singur element *esențial*. Dacă o cultură tradițională este marcată prin funciarul ei sincretism de o complexitate latentă, acest caracter de fundal se distilează în cultura cultă sub forma *simțului* complexității. Cel ce crește — direct sau prin participație — în climatul culturii sincretice, va fi marcat de simțul complexității, al rezistenței față de specializarea îngustă și tehnicizată, chiar dacă se specializează într-un domeniu sau altul al culturii culte și chiar dacă în acest domeniu face o operă de performanță. Simțul complexității *rămîne*, indiferent dacă *este* sau *nu este* obiectivat într-o ispravă specializată. O observație marginală a romancierului Marin Preda, care a făcut pe viu și exemplar experiența trecerii de la primul tip de cultură la al doilea, este semnificativă: dacă ești copil de țăran — mărturisea el într-un interviu —, poți să ajungi un mare specialist în Kant, dar în viziunea ta asupra lui Kant se păstrează — marele prozator nu ne-a spus unde și cum — amprenta originii tale. În acest sens, marele roman al lui Marin Preda rămîne totuși *Moromeții*, celelalte romane fiind marcate atît de imposibilitatea de a evada din sat, cît și de imposibila întoarcere în el; încît, cel mai iubit dintre pămînteni rămîne pînă la urmă, totuși, Moromete.

Or, D. D. Roșca a crescut — ca și Lucian Blaga — în climatul culturii tradiționale de tip *mozaicat* și în climatul legăturii adînci, deși invizibile, dintre această cultură și cultura cultă. A crescut deci în climatul sincretismului valoric și al simțului complexității. Amîndoi își dezvoltă simțul complexității într-un prim climat și îl distilează într-un climat secund în opera lor. În acest sens, enunțurile fundamentale ce stau la baza celor două viziuni filosofice asupra existenței prezintă o certă notă comună. Ambele distilează și exteriorizează în planul gîndirii ontologice simțul *complexității* adus de pe meleaguri contingente. Căci „enunțul de fundal“ al *Existenței tragice*, pe latura lui virtual pozitivă, afirmă fără echivoc sau rest *infinita complexitate* a existenței. „Marele Anonim“, tot pe latura lui virtual pozitivă și abstracție făcînd de cenzura transcendentă, — asupra acestei abstracții vom reveni — afirmă aceeași infinită complexitate, dincolo de modelajul ei formal, intuitiv și antropomorfizat. Numai că între cei doi gînditori — la nivelul temei pe care o tratăm acum — apare o clară diferență. În „enunțul de fundal“, accentul gîndirii cade egal și complementar atît de *afirmarea* infinitei complexități cît și pe afirmarea *imposibilității* de a o parcurge pînă la capăt. În gîndirea lui Lucian Blaga

însă, această complexitate este parcursă — nu are importanță deocamdată cum: în real sau în imaginar — pînă la capăt.

Din perspectiva în care ne-am așezat acum — aceea a relației filosofiei cu cultura tradițională — această diferență are o motivație specifică, ce poate fi aproximată. D. D. Roșca a fost un copil al satului prin naștere, dar nu și prin creștere și formație. El a devenit drumeț și citadin. Ca citadin, deși nu s-a specializat într-un domeniu sau altul — ajungînd să fie un specialist în nespecializare, adică în filosofie — a avut un superlativ *simț* al specializării. Tehnica de gîndire perspectivală — pe care am analizat-o în primul volum — este efectul și expresia întîlnirii dintre simțul *complexității* adus din cultura tradițională de tip sincretic și simțul *specializării* dezvoltat la școala generică a culturii specializate. Or, „enunțul de fundal", prin paradoxul său intrinsec, distilează tocmai tensiunea celor două simțuri spirituale, modelate în două tipuri de cultură. Enunțul filosofic exprimă, în modalitate conceptuală, unitatea și tensiunea celor două tipuri de cultură: mozaicată și piramidală. Aceasta, în măsura în care D. D. Roșca, fiind și în fond rămînînd copil de la sat, a ajuns și un citadin: ambele situații sau situsuri fiind, evident, *structurale*, nu exterior geografice sau peisagistice. Plecînd din sat, D. D. Roșca și-a păstrat simțul complexității, dar a pierdut naivitatea spontană a creativității în favoarea sau defavoarea — depinde de perspectivă — a lucidității. Contactul cu cultura franceză raționalistă și intelectuală — în sensul „intelectului" german — i-a dezvoltat simțul lucidității, pentru care totalitatea este numai ceva posibil și așteptat; ea, totalitatea, este sau stă sub semnul unui *trebuie* veșnic amînat. După cum notam, D. D. Roșca nu este numai un *citadin* prin creștere și formație structurală, ci și un *drumeț*. Este un drumeț tot în sens structural, dincolo de călătoriile făcute sau nefăcute. Prietenul său Mihai Ralea nota subtil într-un eseu că refulările sînt de multe faluri: există și refularea călătoriilor. D. D. Roșca —vom vedea în alt context de ce — nu a fost un astfel de refulat. A avut simțul drumului și a călătorit chiar dacă a făcut-o pe meleaguri spirituale, invizibile. Și din această sensibilitate — conjugată cu alți factori — se distilează categoria *devenirii,* care marchează profund, în subteran, „enunțul de fundal". Devenirea alimentează imprevizibil infinita complexitate a existenței. Ea fiind fără început și fără sfîrșit, drumul spre ea este și el fără capăt. Pe ultimul plan al gîndirii filosofice se distilează aici sensibilitatea „fiului rătăcitor".

Pe același diapazon tematic, destinul spiritual al lui Lucian Blaga merge punct—contrapunct. Lucian Blaga a fost prin naștere, dar a și rămas prin creștere și formația interioară — a sensibilității — un copil genial al satului. Imensa lui cultură, ca și inteligența lui de excepție, au fost și au rămas auxiliare, subordonate unei sensibilități spirituale ce stă sub semnul *sincretic* al culturii de tip mozaicat. Nu e cazul să dezvoltăm aici toate implicațiile acestei relații între nivelurile și funcțiile conștiinței. E suficient să le menționăm pe cele corespondente — punct—contrapunct — cu cele schițate referitor la D. D. Roșca. Pare paradoxal — dar nu este — faptul că deși cultura de specialitate a lui Lucian Blaga — în această privință fiind semnificativă cultura lui științifică — a fost comparativ mai mare decît aceea a lui D. D. Roșca, totuși autorul „matricelor stilistice" nu are simțul specializării și specialității. El refuză organic specializarea și specialitatea, sau ia produsele specializate doar ca materie primă pentru construcțiile integrative. Gîndirea *perspectivală,* dacă nu-i este străină, totuși nu-i este proprie, sau aceasta este folosită instrumental și euristic, fiind

subordonată unui demers care pe linia lui interioară este funciar organic și structuralizat. Lucian Blaga a făcut — semnificativ — teoria *organicului* înțeles ca dimensiune a culturii noastre. Dar organicitatea îi caracterizează propria gîndire în demersul ei intrinsec. Organicul ca *temă* a reflecției și organicul ca *mod* al gîndirii sînt două ipostaze distilate în sfera culturii majore a *sincretismului* culturii populare. Aceasta, din perspectiva care ne interesează aici, pentru că, din alte perspective, organicitatea are și alte rădăcini și semnificații. Altfel spus, deși a făcut cultură majoră — specializarea: filosofie — a refuzat nonsincretismul ei, sau, nedescoperindu-l la suprafața specializărilor, l-a căutat pînă la un punct, și de la acest punct l-a introdus constructiv în adîncul culturilor majore. „Matricea stilistică" — ce stă în adîncul oricărei culturi sau forme culturale — este gîndită esențial și funciar sub cele două semne corelate: cel *sincretic* și cel *organic*. Deși este definit doar virtual și sub orizont nelimitat, „Marele Anonim" este conceput tot sub semnul *sincretismului* („diferențialele divine" sînt definite nu ca *discrete*, ceea ce indică specializarea, ci ca *eterogene* calitativ și, totuși, *coexistente* mozaicat) și al *organicității* (centru cosmic de echilibru ontic și valoric, după modelul centrului virtual, invizibil și homeostatic al unui organism). Format în climatul culturii majore specializate, Lucian Blaga își dezvoltă luciditatea inteligenței și inerentul scepticism cu care se însoțește contactul cu „punctele de vedere", dar această luciditate și acest scepticism euristic rămîn subordonate unei orientări *spontan creatoare* și *constructive*, uneori naiv constructive. Contactul cu cultura germană — în care el găsește și ceea ce instinctiv caută — i-a sporit această orientare, în măsura în care cultura germană merge pe „organic"; în acest caz, pe rațiunea integrativă și nu pe intelectul separator, *perspectival*. Din acest

punct de vedere, trăind în oraș, Lucian Blaga a rămas de fapt al satului, iar în oraș el așteaptă ca din semințele risipite pe stradă să crească peste noapte statui; singura ipotetică poezie a orașului este, și ea, de tip organic. Pe aceeași temă, D. D. Roșca ar fi putut aștepta ca statuile dăltuite de meșteri renumiți să înceapă să vorbească socratic. Din a doua perspectivă pusă aici în joc, Lucian Blaga nu a fost un om al drumului — deși a călătorit mult —, ci al casei. Vom reveni asupra semnificației acestei metafore epistemice — casa —, care la Lucian Blaga este complementară și concurențială drumului. Să precizăm numai că din sensibilitatea pe care o angajează tema *casei* — nu casa configurată empiric, ci cercul spiritual invizibil al lui „a fi acasă" — se distilează pe planul gîndirii speculative conceptul *ființei*. „Marele Anonim" este gîndit și imaginat după modelul *ființei*, care pleacă aici din „a fi acasă". Și așa cum știm aproape tot ce se întîmplă la noi acasă, Lucian Blaga știe aproape tot despre „Marele Anonim". Complexitatea acestuia nu este doar afirmată, ci și parcursă; la nivelul ei vizibil exteriorizat, ca și în subsolul ei de culise. Nu are importanță dacă această parcurgere este reală sau imaginară, după cum notam. Și, de fapt, nu este o parcurgere a ceea ce este *străin*, ci o explorare și o circumscriere statică a ceea ce este familiar, deci acasă.

3.1.4. Un echivalent tîrziu al apeironului. Cele mai reprezentative orientări filosofice din perioada interbelică stau încă sub influența lui Kant. E vorba — ca să folosim o expresie a lui Lucian Blaga — de o influență *catalizatoare*, și nu *modelatoare*. Aceasta înseamnă, mai întîi, că doctrina filosofică a lui Immanuel Kant nu este preluată ca atare, prin mimetism; nici în întregul ei și nici prin unul sau altul dintre elementele ei esențiale. Aceasta înseamnă, în al doilea rînd — și exprimînd relația pe la-

tura ei pozitivă —, că elementele fundamentale ale filosofiei kantiene sînt regîndite nonkantian, deci nu în *spiritul general* al filosofiei sale. În astfel de situații, în elaborarea unei opere se pleacă de la mai multe surse spirituale, care, în actul gîndirii instauratoare, se *potențează* sau se *limitează* reciproc, sînt transferate de pe un plan de gîndire pe altul, prin deplasări de accent și modificări de semnificație. Astfel, ca să dăm un exemplu „nefilosofic“, în *Sărmanul Dionis* Eminescu realizează o sinteză originală și plasticizată epic între — printre altele — două teme culturale ce par a fi, și de fapt sînt, absolut eterogene, și tematic, și ca spirit general: legea samsarei din filosofia budistă și tema kantiană a apriorismului spațio-temporal. E interesant că cu această sinteză *sui-generis,* poetul dă peste tema „reversibilității“ timpului din fizica relativistă. Caracterul catalizator al influenței kantiene se manifestă, în al treilea rînd, în faptul că temele fundamentale ale filosofiei kantiene sînt luate ca puncte de plecare „critice“ sau criticate. Este evident că în această a treia situație, ceea ce este criticat în cadrul unei construcții noi și pe un plan al ei poate marca însăși construcția pe același plan sau pe un alt plan al ei. În această privință, este semnificativă construcția lui Rădulescu-Motru, care se întemeiază pe critica „apriorismului“ kantian și a „lucrului în sine“. Dar construcția păstrează ceea ce critică, încît în expresia ei dezvoltată ea apare nu ca o respingere exterioară a kantianismului, ci ca o *corecție* și *completare* a lui. Tot astfel ni se înfățișează în esență și sinteza lui Lucian Blaga, dar asupra unor elemente ale acesteia vom reveni analitic în curînd.

Una dintre problemele esențiale care se pune in acest context este următoarea. De ce filosofia românească a fost influențată catalitic de filosofia kantiană în mai mare măsură decît de către alte filosofii, spre exemplu aceea a lui Hegel sau a

influentului în epocă — Bergson. Apoi, dată fiind influența kantiană, se pune în prelungire întrebarea de ce aceasta s-a manifestat în primul rînd prin temele corelate ale *apriorismului* și ale *lucrului în sine* — centrale, desigur, dar nu singurele —, și nu prin alte teme? E vorba, în primul rînd, de temeiul infracultural al acestei influențe. Răspunsul la această întrebare este schițat și în alte capitole ale analizei noastre, din alte unghiuri. Este vorba, în esență, de *similitudinele* structurilor socio-economice dintre epoca în care a trăit Kant și epoca românească modernă, iar dintre similitudini, cea mai pregnantă ține de coexistența unor tipuri de relații eterogene, de răspîntie. Este indiferent dacă punem problema relației dinspre context spre concepte, sau invers.

În acest sens, apriorismul kantian este expresia conceptualizată a *acțiunii*. De altfel, caracterul *activist* al filosofiei kantiene este universal recunoscut. Acțiunea este inițiată de către *subiect* — lucrurile doar *există* și se manifestă, iar animalele doar *trăiesc* — cu toate mijloacele de care dispune. El — subiectul — este un *complex a priori* al acțiunii, iar obiectul sub forma *scopului* este tot *al lui,* deși e proiectat spre obiectul exterior. Tema apriorismului distilează sau conceptualizează reflexiv *inițiativa acțiunii*.

În schimb, tema *lucrului în sine* — care, sub raport *logic,* este strîns corelată cu aceea a *apriorismului* și indisociabilă față de el — distilează reflexiv sau conceptualizează *limita* acțiunii. Or, dacă pe plan logic cele două teme sînt solidare, pe plan praxiologic ele devin *concurențiale*, deoarece limita pe de o parte *solicită,* pe de altă parte *limitează* inițiativa; o solicită ca obstacol și o limitează tot ca obstacol. De unde importanța mare pe care categoria lui *„trebuie“* o are în gîndirea kantiană, în toate planurile acesteia, atît în formă directă, cît și

în formă indirectă (euristică sau referențială). Categoria functorului deontic „trebuie“ exprimă însă *contradicția* acțiunii. Imperativul „trebuie“ este, în economia de ansamblu a acțiunii, doar un *moment*, esențial desigur, dar numai ca moment. El indică sensul final al acțiunii sau vectorul ei temporal: *necesitatea traducerii* scopului în realitate, și deci a anulării lui ca *scop pur*. Dacă se acționează, contradicția dintre scop și realitate este firească și acțiunea însăși este rezolvarea dialectică a acestei contradicții. Dacă însă în acțiune apare o *criză* — indiferent între care componente ale ei —, atunci imperativul „trebuie“, din moment subordonat și funcțional, devine moment autonom și consistent. Autonomizat și reificat, *trebuie* indică și exprimă criza acțiunii. Pentru că, ceea ce doar *trebuie* să fie nici *nu este* — doar de aceea *trebuie* să fie — și nici *nu va fi* — dacă *doar* trebuie să fie. Asociată acum cu tema conceptuală a „lucrului în sine“, *natura* crizei acțiunii pe care Kant o teoretizează se dezvăluie: nu e vorba de o nonconcordanță dintre *mijloace* și *scop* — o astfel de fisură nu apare nici în chip vag în filosofia kantiană —, nici de neconcordanță dintre *posibilitățile* subiectului și *mijloacele* lui de acțiune... etc., ci de o distanță între scopul *vizat* ca scop și *realitatea* lui. Între ele intervine deci un element *străin* și *perturbator*, un element practic nontransparent, și această zonă a acțiunii umane modelează infrareflexiv conceptul kantian al *lucrului în sine*. După cum vom vedea într-un alt context — referitor la „enunțul de relief“ —, la această nontransparență a finalizării și finalității ultime a scopului, nontransparență ce ține de structura intrinsecă a acțiunii, se adaugă, strîns corelată, nontransparența *relațiilor* dintre totalitatea scopurilor individuale, deci dintre indivizii care acționează plecînd, fiecare, dintr-un punct ***individualizat*** de inițiativă.

Mergînd pe explorarea sociologică a filosofiei kantiene, Lucien Goldman stabilește corect această corelație: corelația *parțială* dintre indivizi și colectivitate se reflectă conceptual în corelația *parțială* dintre părți și întreg; *restul* întregului, la care părțile nu participă, se distilează ca *lucru în sine*.

Or, această contradicție practică este inerentă oricărei formațiuni de tip capitalist, luînd doar înfățișări particulare distincte în diverse perioade și la diverse societăți. Kant a fost receptat în cultura noastră modernă pentru că societatea românească era marcată de o contradicție socio-economică cu note asemănătoare. E vorba de cultul inițiativei și acțiunii, cult marcat de conștiința caracterului netransparent al finalității ei ultime. Această criză, maturizată în perioada interbelică, este definită în întrebarea de ordine a acelei perioade istorice: „Pe ce cale trebuie să mergem?“ În subtextul ei, întrebarea proprie conștiinței epocii, — mai exact: unei secvențe a ei — ne spune fără echivoc: *știm* că *trebuie* să mergem, dar *nu știm* pe ce cale *trebuie* să mergem. Acest spațiu virtual și nontransparent al acțiunii sociale modelează sensibilitatea reflexivă față de *în sinele* necunoscut sau problematic. De aceea — la nivel de influențe —, în cultura noastră a fost receptat Kant, și nu Hegel. Dacă ar fi să definim filosofia hegeliană într-un limbaj semimetaforic, am spune că este o filosofie a *transparenței*. În perspectiva acestei filosofii, existența în totalitatea ei nu are nimic *opac*, ci este infinit transparentă — fără ca această proprietate să țină de egalitatea monotonă a luminii — și filosofia lui însăși este — dincolo de aparenta obscuritate — transparența logică și conceptuală „desăvîrșită“. În perspectiva filosofiei hegeliene, în mediul existenței — fie ea naturală, socială sau a gîndirii — nu apar decît *obstacole provizorii* și limite care pot fi depășite, toate, fără excepție. În filosofia noastră interbelică, numai doi gîn-

ditori l-au asimilat profund pe Hegel, și anume: D. D. Roșca și Constantin Noica. Dintre cei doi, numai al doilea a preluat efectiv — pozitiv și original — unele teme fundamentale ale filosofiei hegeliene, interferate însă cu alte două surse de bază: Platon și Heidegger.

În acest sens, cultura noastră filosofică — de după Vasile Conta și înainte de Lucrețiu Pătrășcanu — se dezvoltă sub *influența catalizatoare* a filosofiei lui Kant.

Am recurs la această paranteză de sociologie a temelor conceptuale kantiene și pentru a indica legătura dintre cele două paliere generative — primul și ultimul — ale „enunțului de fundal". Această legătură trebuie văzută și mai îndeaproape. Tranziția generativă de la primul palier, cel socio-economic, la „enunțul de fundal" se realizează printr-un transfer ideologic care este *inconștient*. Tranziția generativă de la al patrulea palier, cel al culturii majore, să realizează însă printr-un transfer *logic* și *conștient*, cel puțin la nivelul a două subpaliere: filosofia și știința. Gînditorul pleacă în mod conștient de la elaborările conștiente — filosofice și științifice — existente sau date. Numai că acestea, fiind pe de o parte *date* — țesute în cîmpul cultural preexistent gînditorului —, sînt, pe de altă parte, „găsite" de către gînditor și, în acest sens, înainte ca ele să fie un punct de *plecare*, sînt un punct de *sosire* pentru gîndirea în formare. Transferul ideologic nu este anterior cronologic celui logic, ci el intră în joc o dată cu și prin transferul logic. Contactul exterior al unui gînditor în formare cu o filosofie sau alta, cu o teorie științifică sau alta — dintre cele constituite, desigur — poate fi întîmplător, ținînd de accidentele biografiei; faptul însă că el *se oprește* la o filosofie sau alta, la un element sau altul al aceleiași filosofii nu mai este întîmplător. D. D. Roșca însuși ne oferă un caz clasic pentru a

înțelege diferența dintre *cunoașterea* unei filosofii și *preluarea* pozitivă a elementelor ei. Contactul cu Hegel a fost ulterior celui cu Kant. Acest contact a fost prilejuit exterior, desigur, de circulația lui Kant în cultura română. A urmat apoi contactul cu Hegel, și toată viața, D. D. Roșca s-a ocupat cu Hegel. Acest fapt exterior a putut crea aparența că este un hegelian. Am văzut în primul volum al acestei exegeze că la o cercetare atentă facem constatarea că din filosofia hegeliană nu intră în sinteza filosofică a lui D. D. Roșca nici un element hegelian esențial. S-ar putea obiecta aici că întîlnirea cu Kant fiind prima, este decisivă. La această posibilă întîmpinare — care stă pe poziția explicației biografice exterioare a unei filosofii — se poate răspunde cu cel puțin două argumente. Ca studenți ai facultății de teologie, și D. D. Roșca și Lucian Blaga intră în contact aprofundat cu *dogmatica creștină*. Or, dacă teoria dogmei creștine îl influențează esențial pe viitorul autor al *Eonului dogmatic,* o astfel de influență *directă* nu se manifestă la D. D. Roșca. Apoi, contactul lui D. D. Roșca cu Pascal sau cu existentialismul este concomitent cu adîncirea lui Hegel, acestea constituind două linii ale experienței filosofice; însă, în timp ce spiritualitatea pascaliană este asimilată la un nivel adînc al *Existenței tragice* — ca și anumite teme pascaliene, cum ar fi relația dintre „spiritul de geometrie" și „spiritul de finețe" —, spiritualitatea hegeliană, după un punct maxim de apropiere, este respinsă net, filosofia hegeliană rămînînd un mediu de exercițiu al gîndirii logice și comprehensive, gîndire orientată în substanța ei pe alte coordonate, nonhegeliene. Nu întîlnirea cu Kant, ci oprirea la Kant — la cîteva teme esențiale și la ceea ce însuși gînditorul român numește „atmosfera spirituală a filosofiei kantiene" — este esențială și semnificativă. În acest sens, reproșul adresat de către D. D. Roșca lui Hegel — acesta

a gîndit ca și cum Kant n-ar fi existat înaintea lui — este într-un sens îndreptățit, dar este, mai ales, semnificativ pentru diferența dintre *a cunoaște* și *a prelua pozitiv* ceea ce cunoști. Spus pe scurt: mișcarea logică și conștientă a spiritului este modelată subiacent, deci subconștient, de orientarea valorică a sa și de cea ideologică, inconștientă, fără ca între ele să apară un hiatus *temporal*, ci numai o diferență de planuri, reciproc inerente și inerente aceleiași conștiințe.

Relația directă dintre „lucrul în sine" kantian și „enunțul de fundal" a fost analizată atît pe latura ei teoretică, generativă, cît și pe latura strict conceptuală, în primul volum al acestei exegeze. Trebuie să mai facem aici doar cîteva precizări privind relația dintre mișcarea *autonomă* a gîndirii și determinarea *eteronomă* a acestei mișcări de contextul ei teoretic.

Există un punct esențial și comun al celor două concepte de *fundal* — „lucrul în sine" și „enunțul de fundal". Printr-o practică exegetică devenită inerțială — stimulată, probabil, și de concepția critică hegeliană despre Kant — se consideră că *„lucrul în sine"* este ceva configurat ca o entitate imobilă, pentru că este impenetrabil. O astfel de concluzie nu rezultă nicicum din doctrina kantiană, oricîte contradicții și dificultăți teoretice ar marca „lucrul în sine". Sub raport *logic*, „lucrul în sine" este un concept invariant, și în această privință Hegel are dreptate cînd afirmă că „lucrul în sine" este un concept *vid*. Dar acest concept nu are numai un sens logic, ci și o relevanță ontologică: el desemnează *porțiunea infinită* a realității ce nu poate fi cunoscută definitiv niciodată. Cunoașterea umană *progresează* efectiv, ca experiență de cunoaștere, dar niciodată nu va putea epuiza infinitatea existenței. Dacă ieșim din cadrele experienței cognitive și încercăm să definim realitatea așa cum este ea în afara experienței, cădem în antinomii și dăm peste *opacitatea* „lucrului în sine". Dar dacă experiența cognitivă este progresivă — teoreticianul „judecății sintetice *a priori*" fundează posibilitatea *progresului* în cunoaștere —, atunci „lucrul în sine" este un *orizont mobil*. Ne apropiem de spiritul concepției kantiene dacă acceptăm că „lucrul în sine" este un concept strategic — sau *euristic* — și nu un concept dogmatic indicînd o limită fixă. El indică limita exterioară și mobilă — deși *negativă* — *a* mobilității cunoașterii pozitive. În acest punct, există o coincidență clară între „lucrul în sine" astfel văzut și „enunțul de fundal" al *Existenței tragice*. Între cele două categorii există însă — din unghiul care ne interesează acum — o diferență greu sesizabilă, dar esențială. Ea poate fi definită în limbajul a două modele intuitive, la care vom mai recurge. Potrivit concepției kantiene, structurile categoriale și intuitive ale cunoașterii sînt constituite *a priori* într-un „punct" al procesului cunoașterii, în *subiectul epistemic*. De aici se deschide *perspectiva* asupra obiectului. Cunoașterea înaintează din punctul inițial și se desfășoară progresiv, marcată negativ, sau limitată, de orizontul mobil al „lucrului în sine". Echivalentul intuitiv al acestui model simplificat al cunoașterii — echivalent plastic la care Kant însuși recurge — este *continentul cucerit progresiv*. Kant, care se plîngea că nu are simțul creator al metaforei, a găsit aici o metaforă inspirată și definitorie pentru spiritul filosofiei sale. Continentul este *în sine omogen*, sau continuu — dincolo de diversitatea elementelor lui de relief —, iar cucerirea lui se realizează progresiv, chiar dacă printr-o înaintare virtual infinită. D. D. Roșca însă, pentru a plasticiza „enunțul de fundal" — văzut acum ca expresie a limitei cunoașterii —, recurge la un alt model intuitiv, cel al *arhipelagului mobil*. Potrivit acestui model, în care unele insule se pot cufunda imprevizi-

bil și altele pot să apară, la fel de imprevizibil, din mediul acvatic, nu este cu putință nici mișcarea de *înaintare* continuă, nici cea de *retragere*, pentru că lipsește și un punct de plecare, și unul — chiar virtual — de sosire. Dacă păstrăm limbajul folosit, nu este cu putință în acest mediu decît o continuă mișcare strategică de înaintare (atac) și retragere (apărare), în funcție de apariția și dispariția *imprevizibilă* a spațiilor de pericol și a spațiilor de *siguranță*. În altă expresie: sfera ontică a existenței nu are aici nici un fundament solid, comparabil cu „continentul" kantian: necunoscut și indefinit, dar omogen sau „solid" în ultima lui esență.

Apoi, o altă prejudecată inerțială care împrejmuie „lucrul în sine" constă în faptul că acesta este văzut doar din perspectiva primei opere din tripticul kantian: *Critica rațiunii pure*. Or, în celelalte două *Critici*, Kant nu părăsește „lucrul în sine", ci îl caută în continuare și, mai mult, îl „găsește". Din perspectiva celei de-a doua *Critici*, „lucrul în sine" este definit ca *libertate*, iar din perspectiva celei de-a treia, ca *Dumnezeu*. În a treia *Critică*, marele gînditor realizează sinteza celebră dintre *sensibil* și *suprasensibil*, iar în opera de artă și în finalitatea naturii el citește indicii prezenței lui Dumnezeu. Hegel este entuziasmat — în sfîrșit — de această sinteză și consideră că abia aici și acum Kant a sesizat *conceptul*. Chiar dacă postulatul existenței lui Dumnezeu este *ipotetic*, sau, în propria expresie a lui Kant, este *regulativ* și nu *constitutiv*, el este totuși un postulat, dincolo de scuzele lui Kant privind locul pe care a fost obligat să-l facă religiei în sistemul său. Aceasta înseamnă că ultima parte a ultimei *Critici* — corolarul operei — este o *teleologie* echivalentă cu o *teologie*. Nedeterminat și nedeterminabil, din perspectiva primei *Critici*, „lucrul în sine" este determinat pozitiv și dogmatic omogen — chiar dacă „regulativ" — din perspectiva

ultimei *Critici*. Scăpat pe dinafară, dinspre fenomen, „lucrul în sine" este prins pe dinăuntru. Vorba poetului: „Fiindcă ochiul închis afară/Înăuntru se deschide". Or, din acest punct de vedere, D. D. Roșca nu numai că nu merge în prelungirea „lucrului în sine" kantian, ci se întoarce împotriva lui. Altfel spus, D. D. Roșca dezvoltă în „enunțul de fundal" doar prima ipostază — negativă și euristică — a „lucrului în sine", nu și ipostazele lui secunde care, de fapt, îl anulează ca „lucru în sine". Încît, și în concluzie parțială: „lucrul în sine" kantian este *omogen*, deși este *mobil*, previzibil și liniar mobil, pe cînd „existența inextricabilă" este infinit diferențiată și imprevizibilă în mobilitatea ei; mișcarea kantiană spre „lucrul în sine" este, la nivelul primei *Critici*, coerent progresivă, sau expansivă, deși fără finalitate ultimă (cucerire *exterioară* a „continentului"), pe cînd la D. D. Roșca mișcarea — interioară și exterioară — este una de continuă înaintare și retragere strategică (euristică); în sfîrșit, „lucrul în sine" kantian este, în interiorul doctrinei, determinat, în cele din urmă, pozitiv; „enunțul de fundal" rămîne nedeterminat pozitiv sau omogen; el este însăși expresia conceptualizată a *nondeterminării*.

Dacă e să găsim un infiltrat „mistic" în „enunțul de fundal" — infiltrat care ar putea fi și un reziduu inerțial al contactului de tinerețe cu teologia —, acesta există, dar este *pur formal*. Acest fapt l-am indicat în analiza primului palier, vorbind despre conceptul generic, nu religios, al „misticismului". Într-adevăr, dogma creștină fundamentală a *Sfintei Treimi* postulează caracterul *inconprehensibil* al lui Dumnezeu, care nu poate fi determinat pozitiv prin nici o propoziție inteligibilă. Analogia se poate face ușor. Să considerăm că, la nivel formal, „enunțul de fundal" este echivalentul *dogmei*. În raport cu „enunțul de fundal" există cinci enunțuri care pot

fi respinse din perspectiva ultimă a „inextricabilului existenței". Și anume: „existența este absolut *rațională*", „existența este absolut *irațională*", „în existență *coexistă*, precis delimitate, raționalitatea și iraționalitatea", „raționalitatea *se convertește* progresiv în iraționalitate", „iraționalitatea *se convertește* progresiv în raționalitate". Și acum, dacă „enunțul de fundal" este echivalentul „dogmei creștine", cele cinci enunțuri determinate, enumerate mai sus, sînt echivalentele a cinci *erezii*, pe care nu mai este cazul să le menționăm aici. Dar dacă între enunțul de fundal" și dogma creștină a *Sfintei Treimi* există, la nivel formal, o analogie clară, la nivel de conținut ele nu sînt doar deosebite, ci de-a dreptul *opuse*. Căci în enunțarea dogmei creștine se pleacă de la *postulatul* indiscutabil al *existenței* lui Dumnezeu, de la certitudinea existenței lui, comparabilă cu certitudinea existenței „continentului" kantian, deși acesta este necunoscut. Nu *existența*, ci *cunoașterea* lui completă este imposibilă. Pe cînd „enunțul de fundal" nu postulează nici un fundament ultim sau stabil al existenței; dimpotrivă, el afirmă — și afirmă categoric — tocmai inexistența oricărui temei ultim și stabil al existenței. Încît, în fața acestei situații teoretice care înfățițează o analogie pur *formală*, trebuie să răsturnăm perspectiva de interpretare a temei. Această răsturnare este necesară și poate fi făcută plecînd de la o sugestie blagiană, plecînd de la ea, dar nu oprindu-ne la ea.

În *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga face o distincție fecundă între *conținutul* dogmelor creștine și *forma* lor logică de expresie sau *formula* de gîndire a lor. El consideră apoi că între cele două niveluri ale unei dogme, numai conținutul este contingent istoric — variat și variabil —, pe cînd *formula* dogmatică este generală și se poate actualiza în diverse contexte cultural-istorice. Blaga conchie că ar exista — în timpul său cultural — semne ale reactualizării

formulei dogmatice pe alte conținuturi de gîndire — moderne — și că timpul cultural viitor va sta sub semnul „eonului dogmatic". Formula generică a gîndirii dogmatice este definită de Lucian Blaga cu expresia: *antinomie transfigurată*. Cu această interpretare subtilă, Lucian Blaga merge departe; dar într-un sens merge prea departe și în alt sens nu merge destul de departe. Merge prea departe întrucît formula dogmatică este înțeleasă, în cele din urmă, ca o modalitate de *fixare* a *iraționalului* ca *irațional*, și în acest punct este criticat de către D. D. Roșca, după cum am văzut în alte contexte. Nu merge însă destul de departe, deoarece, cînd face analiza dogmei creștine, el distinge între conținutul empiric al dogmei, dat de *termenii* ei configurați intuitiv — cele trei „persoane", în cazul dogmei *Sfintei Treimi* —, și relația abstractă a acestor termeni, dată de *formula* dogmatică. Or, în spatele conținutului *empiric* și *imaginativ* al termenilor dogmei se află, de fapt, un *conținut abstract*. Problema filosofică universală pe care dogma și-o pune și o soluționează în felul ei este aceea a relației dintre *unu* și *multiplu*, dintre *întreg* și *părți*. După cum am văzut într-un context precedent, Archie Bahm identifica în istoria gîndirii șapte modalități tipice de soluționare a relației „părți—întreg". În această tipologie, de fapt nu sînt identificate toate modalitățile, iar una dintre cele scăpate din vedere o dă și modalitatea dogmatică, alături de cea euristică — bazată pe *tensiune* — la care ne-am referit. În această modalitate se sesizează și se exprimă, într-un limbaj ilogic, o modalitate logică. Dogma definește sau, mai exact, indică *zona relației* dintre unu și multiplu, dintre întreg și părți, în care cele două determinații se *corelează* și totodată sînt *distincte*. Deci, nu corelația sau *unitatea*, nici distincția sau *diferența*, ci spațiul logic, respectiv ontic *dintre* ele este indicat în formula dogmei creștine. Acest

spațiu imposibil de definit riguros în limbaj logic-formal poate fi exprimat inteligibil astfel: părțile sînt *ale* întregului, dar sînt *părți*, și *invers:* întregul este *al* părților, dar este *întreg*. Absurdul dogmei creștine este dat nu numai de încercarea — imposibilă — de a traduce într-o expresie logic abstractă termeni ai reprezentării sau ai intuiției — termeni care, în acest caz, sînt, de fapt, ai *imaginației* —, ci și de încercarea, la fel de imposibilă, de a exprima direct o relație dialectică în limbaj logic-formal. Or, conceptul de „inextricabil" definește o *relație similară*, însă nu pe termeni empirici și imaginați, ci cu referință la determinațiile esențiale și reale ale existenței; între părțile existenței și întregul ei există și un *acord* și un *dezacord*. Sau, în limbaj metalogic: între unitate și diferență există și o relație de unitate și una de diferență. Acum, dacă facem abstracție de conținuturile pe care le angajează cele trei *formule* de gîndire — „dogma creștină", „antinomia transfigurată", „inextricabilul" —, constatăm că: în „formula dagmatică" unitatea și diferența sînt ținute într-un perfect *echilibru* neinteligibil logic-formal; în „antinomia transfigurată" accentul gîndirii se deplasează spre *unitatea* inteligibilă logic-formală, deci spre *omogenitatea* relației, chiar dacă este o omogenitate negativă (minus) și virtuală, conotată static drept „transfigurare"; iar în formula „inextricabilului", accentul gîndirii se deplasează spre diversitate, sau spre *fisura* relației de tensiune dintre unitate și diversitate.

Ajungem și pe această cale la o constatare pe care am mai făcut-o în contextele anterioare de analiză. Nu ne interesează aici care este natura palierului socio-economic din care se distilează formula dogmei creștine. Dacă e vorba de cei doi gînditori români, amîndoi se confruntă cu *aceeași* temă filosofică a relației dintre unitate și diversitate, temă generată — ca temă *acută* — de parțiala coexistență a celor două tipuri de structuri socio-economice, una tradițională, și alta modernă. Fiind încorporat, la nivelul mentalității și viziunii, mai ales în prima, accentul gîndirii lui Lucian Blaga se deplasează preferențial spre *unitate;* fiind încorporat, tot la nivelul mentalității și viziunii, mai ales în a doua, accentul gîndirii lui D. D. Roșca se deplasează preferențial spre ***diversitate***. Aceasta, pe latura determinativă a primului palier.

Pe latura determinativă a celui de-al patrulea palier, amîndoi gînditorii — dincolo de controversa în jurul „formulei dogmatice" — își dezvoltă gîndirea sub influența catalizatoare a *antinomiilor kantiene*, care sînt o fundamentare logico-metafizică a „lucrului în sine".

Antinomiile definesc mersul conceptual al *metodei* kantiene, „lucrul în sine" fiind conceptul rezultat al acestui mers. Tot astfel, metoda euristică a lui D. D. Roșca definește mersul gîndirii lui, „inextricabilul" fiind un similar rezultat. Metoda blagiană are, și ea, un mers specific — nu poate fi analizat aici — al cărui rezultat este „Marele Anonim". Cele trei concepte distilate din cele trei demersuri prezintă similitudini evidente, ca și demersurile ce duc la ele. Spus pe scurt, cele trei demersuri sînt trei modalități distincte ale *demersului predialectic* al gîndirii, în planul ei explicit și conștient.

În istoria filosofiei românești moderne, Lucian Blaga și D. D. Roșca sînt primii gînditori care asimilează și dezvoltă elementele gîndirii dialectice, dar o fac amîndoi într-o modalitate predialectică, similară celei kantiene. Acest moment al istoriei filosofiei noastre ține și de evoluția internă și autonomă a culturii noastre filosofice, care, prin cei doi mari gînditori, trece de la ontologiile tradiționale, non-dialectice, la ontologiile de orientare dialectică, fără a deveni *dialectice* în sensul deplin al termenului.

Pe latura internă și autonomă a dezvoltării filosofiei românești, gîndirea lui D. D. Roșca — și aceea a lui Lucian Blaga, de altfel — trebuie raportată direct la Rădulescu-Motru și Ioan Petrovici. Raportarea se realizează și pe o linie de *continuitate*, și pe una de *discontinuitate*. Linia de continuitate se realizează prin mai multe elemente, între care, în acest context, ne interesează mai ales unul. Este vorba de orientarea ultimă a acestor filosofii spre *sinteza ontologică*, și, într-un plan corelat și exterior, de critica pozitivismului, care a încetat *dezontologizarea* filosofiei. Ansamblul argumentelor pe care le aduc, din perspective diferite de gîndire, Rădulescu-Motru și Ioan Petrovici în apărarea și legitimarea *metafizicii* constituie un capitol de mare adîncime și complexitate al filosofiei românești moderne; un capitol exemplar de *metafilosofie*, ce ar merita o analiză aparte, de sine stătătoare. Vom relua tema cu atenția pe care o merită, în afara acestei cărți. De altfel, toate culturile majore, în momentele lor inaugurale, sau în cele de maturitate, vor regăsi legitimitatea metafizicii în înțelesul ei străvechi, aristotelic: filosofie a ființei ca ființă, a primelor sau ultimelor principii. Pe această linie, sau sub acest orizont nelimitat, își înscriu gîndirea și D. D. Roșca și Lucian Blaga, care aduc alte și noi argumente în legitimarea metafizicii față de predecesorii lor direcți. Dar cei patru gînditori români — ne delimităm aici referințele doar la ei — aduc nu numai argumente sau temeiuri metafilosofice, ci și patru viziuni filosofice *pozitive* asupra existenței, cu numeroase puncte de corespondență tematică și rezolutivă. Dacă am lua în analiză doar tema ontologică a relației dintre *parte* și *întreg* și tema gnoseologică adiacentă a relației dintre *știință* și *filosofie*, am putea constata prezența — dincolo de diferențe de accent și de orientarea spirituală generală a gîndirii — a numeroase elemente esențiale de gîndire comună. Dar între cele două generații de gînditori se interpune și un moment de *discontinuitate*. Iar continuitatea și discontinuitatea pot fi „măsurate" și prin analiza modului în care cei patru gînditori se raportează la Kant, o notă comună generică a gîndirii lor fiind tocmai această *raportare*.

Rădulescu-Motru și-a dezvoltat gîndirea filosofică plecînd — între altele — de la critica *apriorismului* kantian, a diferenței dintre conștiința *empirică* și cea *transcendentală*. Conceptul de *energie*, pe care merge mai departe, și la care rămîne „Nestorul filosofiei românești" este, într-un fel, o depășire a „lucrului în sine" kantian — dacă ne referim la prima ipostază a acestuia —, fiind însă, pe de altă parte, o revenire la tipul de ontologie prekantiană; o revenire în măsura în care la baza existenței este pus un principiu ultim *determinat*, și anume *energia*. Date fiind implicatele ultime și rezonanța spiritualistă generală a concepției lui Rădulescu-Motru, ea înfățișează puncte de convergență cu metafizica spiritualistă a lui Theilhard de Chardin. Să facem aici precizarea — asupra căreia vom reveni — că și P. P. Negulescu a început cu o excelentă și promițătoare critică a apriorismului și empirismului. Din păcate, P. P. Negulescu — care a adus atîtea servicii dezvoltării învățămîntului filosofic românesc — și-a dezvoltat și și-a încheiat cariera gîndirii doar ca un mare profesor de istorie a filosofiei și de filosofie. El prezintă, în cultura noastră, momentul critic — circumscris sau fixat inerțial în el însuși — al *nevoii* și concomitentei *neputințe* de a depăși ontologiile tradiționale, predialectice, deci dificultatea de a ieși constructiv din *criticism*.

Al doilea constructor virtual de sinteză, Ion Petrovici — unul dintre cele mai clare și subtile spirite ale culturii noastre filosofice — pleacă tot de la Kant și iese din el. Gîndirea lui Ion Petrovici

ne înfățișează o *intersecție* postcritică între ontologia precritică și cea critică. Apriorismul kantian este considerat doar ca o circumscriere a subiectivității *umane generice*, care are o perspectivă particulară asupra existenței. Alături de aceasta sînt cu putință o multitiudine indefinită de alte perspective, fiecare decelînd din extistență doar cîte o secvență sau dimensiune ontică. Cu acest gînd, Ion Petrovici unește organic două elemente de gîndire sau *teme* filosofice care — cel puțin în interpretările postkantiene ale lui Kant — păreau ireductibile: caracterul *a priori* al cunoașterii și caracterul ei *reflectoriu* la nivelul esenței. În acest context, Ion Petrovici angajează conceptul *infinității calitative*, care este o prefigurare directă a conceptului *„existenței inextricabile"*. E vorba de o prefigurare la nivel *logic* — nivelul *modului* și *gradului* de elaborare a principiului —, pentru că, sub raportul *conținutului*, gîndirea lui Ion Petrovici este franc spiritualistă, în ultima ei instanță referențială.

D. D. Roșca se raportează, de altfel, pozitiv și explicit, la cei doi predecesori, atunci cînd face delimitarea dintre *sistem* și *sinteză* și cînd justifică nedezvoltarea pînă la sistem a sintezei sale, proiectată inițial ca sistem.

Pe latura analizată aici, conceptul „existenței inextricabile" ține deci și de dezvoltarea internă și relativ autonomă a filosofiei noastre naționale, pe una dintre laturile ei esențiale, *latura principiului* fundamental.

În dezvoltarea generală a filosofiei, acest principiu este intuit sau definit inițial ca un principiu *obiectiv*, fie el natural sau spiritual. El îmbracă foarte multe *ipostaze* și diverse grade de generalitate, care corespund creșterii extensiei generalizatoare — ca orizont și ca adîncime — a gîndirii. Prin „răsturnarea copernicană" kantiană, principiul este definit pe latura subiectivă a gîndirii lui, între obiectivitate și subiectivitate apărînd o antinomie, un acord și dezacord. Ontologiile postkantiene — dacă nu sînt numai *cronologic* postkantiene — nu mai pot face abstracție de aportul subiectivității în elaborarea constructelor spirituale. Dacă îl ignoră pe Kant — așa cum face programatic Bergson —, ele rămîn tradiționale, deci precritice, oricît de ingenioase și elaborate ar fi ele. În acest context este, poate, semnificativ să evocăm două gînduri privind relația dintre cronologic și logic în istoria spiritului. Hegel a afirmat corect — gînd reținut și de Lenin — că un moment superior al gîndirii poate să apară înaintea altuia, logic precedent. Hegel nota ironic, în două contexte: Virgiliu a vrut să fie o continuare și o depășire a lui Homer, ceea ce nu l-a împiedicat să fie un imitator, ca și cum ar fi fost un prehomeric neinspirat. Tot astfel, — observă Hegel —, mulți se laudă că sînt „departe" de Kant, dar „departe" de Kant poți fi în două feluri: *după* el, dar și *înainte* de el. În același spirit, Sartre observă subtil că toate argumentele aduse împotriva filosofiei marxiste nu sînt decît idei premarxiste deghizate în altă formă, aduse retoric la zi. În acest sens, nu trebuie să ne înșelăm, și poate că observația noastră ar putea avea valoarea unei axiome metafilosofice: ontologiile de după Kant — postkantiene — care nu trec efectiv prin experiența *criticismului* sînt, în esență, prekantiene. Este și cazul lui Theilhard de Chardin, ca și cel al lui Bergson, indiferent cît de impresionante și rafinate ar putea fi construcțiile lor.

Filosofia românească modernă nu l-a ocolit pe Kant, ceea ce este un semn al maturității ei, și nici nu a rămas la Kant, ceea ce este un *alt semn* de maturitate, dar și de *originalitate*. Pe de altă parte însă, ea nici nu a ajuns la dezvoltarea pozitivă a dialecticii, ceea ce este un semn al *întîrzierii* ei în raport cu punctele maxime de dezvoltare a filoso-

fiei europene, cristalizate în dialectica hegeliană și dialectica materialistă. În toate construcțiile filosofice menționate — la nivelul lor explicit — identificăm doar *elemente* de gîndire dialectică. În acest sens, sinteza filosofică a lui D. D. Roșca reprezintă punctul cel mai avansat de depășire a kantianismului, alături de sinteza lui Lucian Blaga; depășiri din două perspective diferite. Faptul că în ciuda *întîrzierii* despre care vorbeam, cultura noastră teoretică avea o dezvoltare normală — refăcînd în scurt timp și în mod original ceea ce cultura europeană parcursese în timp lung —, o dovedește asimilarea pozitivă și originală a dialecticii materialiste, indiferent dacă în formă proprie (Pătrășcanu), sau derivată (Zeletin), ca și a dialecticii hegeliene la nivel de metodologie, nu ontologie (Noica).

În expresie conclusivă: conceptul de *inextricabil* înfățișează momentul dezvoltării *principiului* filosofiei ca principiu *obiectiv* dar implicînd aportul *subiectivității*. El este echivalentul predialectic cel mai dezvoltat — mediat prin criticismul kantian — al categoriei dialectice de *materie*. Este, dacă se preferă, o reluare, într-un ceas de maturitate a gîndirii filosofice, a *apeironului* anaximandrian. Aceasta pentru că, în perioada interbelică, filosofia românească era marcată concomitent și de ceasul *inaugural*, și de cel al *maturității* deschise.

3.2. ENUNȚUL DE RELIEF

Al doilea enunț fundamental al sintezei — numit „de relief" — ne spune că *existența* în totalitatea ei este și *rațională* și *irațională* și că între aceste două determinații ale existenței nu se fixează o graniță definitivă. Dacă o sinteză filosofică autentică trebuie să aibă o *idee* mare și coordonatoare, atunci ideea centrală a *Existenței tragice* este dată de „enunțul de relief". Numai că „enunțul de relief" este conceput de către D. D. Roșca în strînsă legătură cu enunțul complementar „de fundal", așa cum am arătat în mai multe capitole ale analizei noastre. Să facem aici precizarea că marea majoritate a exegeților lui D. D. Roșca au în vedere, în analiza gîndirii lui, exclusiv „enunțul de relief" nu și pe cel de „fundal". Situație explicabilă prin faptul că acest enunț este mai evident — fiind „de relief" — și este reluat din diverse perspective și în mod explicit de către D. D. Roșca; în timp ce „enunțul de fundal" este sau schițat sau presupus tacit de către gînditor, rămînînd — după cum îi spune și numele — în fundalul analizei. Se adaugă la aceasta, probabil, și faptul că gîndirea exegeților, fiind orientată dihotomic — după topica lui doi —, se fixează pe dubla determinație a enunțului de relief („rațional"—„irațional"), eludînd astfel dihotomia dată de cele două enunțuri în complementaritatea lor. În sfîrșit, într-o cultură sau într-o etapă culturală preocupată esențial de tema raționalității și iraționalității era firesc ca exegeții să selecteze din sinteză preferențial „enunțul de relief". Să precizăm apoi că pe latura explicativă aceleași exegeze raportează „enunțul de relief" doar la subpalierul *teoretic* al palierului cultural, făcînd anumite referințe vagi și la palierul socio-economic. În ceea ce ne privește și în explicarea genezei acestei teme — ca și a celorlalte trei —, am pus în joc patru paliere, respectiv *laturile* specifice din cele patru paliere.

Încă o precizare este aici necesară. În primul volum al exegezei noastre am explicitat latența sistematică a „enunțului de relief" indicînd totodată și liniile virtuale în care acest enunț ar fi putut fi dezvoltat și limitele interne sau de principiu ale acestei dezvoltări. Cu această ocazie am indicat și o contradicție internă esențială a enunțului sau, mai exact, un punct esențial de echivoc sau de incerti-

tudine a lui. Acest punct critic va putea face obiectul unei analize sistematice și constructive, pe cont propriu. Ținem doar să menționăm aici, dintr-o perspectivă finală, *punctul critic* al unui mare enunț care pare logic inatacabil. Ideea centrală potrivit căreia existența este și rațională și irațională este inatacabilă și poate fi preluată fără rezerve esențiale, întrucît ea stă sub semnul generic al bipolarității valorilor. Punctul critic este dat de tema *graniței* dintre cele două determinații. D. D. Roșca afirmă, pe de o parte, că cele două determinații sînt *ontice* și, pe de altă parte, că ele țin totuși de *perspectiva* umană asupra existenței. Dacă e vorba, spre exemplu, de forma cognitivă a acestor determinații, ele se modifică o dată cu modificarea aparatului nostru categorial. Astfel încît — conchide el — o zonă considerată irațională a existenței poate fi raționalizată printr-un nou concept — o nouă perspectivă asupra ei —, și invers, o zonă raționalizată dezvăluie tocmai prin actul raționalizării noi iraționale, care altfel nu ar fi apărut. Punctul problematic sau critic al enunțului este dat de întrebarea: apariția unor noi *iraționale*, ca efect al unui act anterior de raționalizare, anulează sau nu anulează *raționala anterioară?* Dacă o anulează, atunci sensul întregului demers — ca suită de secvențe — merge paradoxal spre o concluzie ontologică iraționalistă; dacă nu o anulează, sensul întregului demers merge spre o concluzie ontologică raționalistă, cu precizarea extrem de importantă că în sînul totalității existenței nu există doar *un tip* de raționalitate, ci *infinite forme* particulare de raționalitate. Și litera și spiritul întregii gîndiri a lui D. D. Roșca lasă această ultimă și extrem de delicată întrebare într-un punct de echivoc sau de indeterminare. Nu ideea din „enunțul de relief" în forma ei generală, ci acest punct interior *problematic* dă tensiunea și specificul sintezei pe latura ei pur reflexivă, nu numai emoțională. D.

D. Roșca însuși nu și-a dus ideea pînă la capăt, în sensul unei soluții *pur ontologice* care, implicînd ideea — de sorginte kantiană — a considerării subiectului uman în procesul raționalizării ca *factor*, să gîndească existența *prin* acest factor, dar *dincolo* de el. Spus pe scurt, subiectivitatea umană, în ultimă instanță, rămîne și un factor de *ecranizare* în relația dintre om și lume, ontologia fiind afectată tocmai de antropologie, *prin* care se instituie. Dar, după cum am sugerat, asupra acestei probleme cheie vom reveni într-o altă lucrare și dintr-o altă perspectivă.

Ca și pentru explicarea genezei „enunțului de fundal", urmează să punem în joc cele patru paliere, în aceeași ordine.

3.2.1. **Relieful socio-economic.** Primul enunț fundamental — „de fundal" — a fost pus în corelație generativă cu *relativa integrare* a structurii socio-economice a României moderne, dată în principal de coexistența, pe o lungă perioadă de timp, a unor tipuri variate de relații economice, respectiv a unei configurații eterogene a structurii sociale. Dacă e vorba de o *relativă* integrare, înseamnă că această latură este însoțită de complementara ei: *contradicția*, care îmbracă diverse *forme* și diverse *grade* de intensitate. În ceea ce privește *forma*, contradicția se manifestă în diverse sectoare ale vieții sociale — de la viața economică propriu-zisă pînă la viața politică, trecînd prin *politica economică;* ultimele două planuri avînd pentru noi în acest context și valoare *reală* și valoarea unor *indicatori* pentru latura de contradicție sau disfuncționalitate (neintegrare) a structurii socio-economice. Dacă e vorba de grade de intensitate, acestea merg de la diferență pînă la *conflict*. Vom lua în considerare doar *cîteva* dintre contradicțiile economico-sociale ale României moderne, contradicții care alimentează, după păre-

rea noastră, — printr-un proces de cristalizare ideologică inconștientă — structura și dinamica „enunțului de relief".

Prima contradicție este de natură *clasială*, fiind determinată direct de natura relațiilor economice. După cum se știe, Congresul al V-lea al P.C.R. a stabilit stadiul de dezvoltare în care se afla România interbelică: ea se afla în fața desăvîrșirii revoluției burghezo-democratice, care la 1848 și apoi la 1864 și 1918 și-a atins numai parțial obiectivele, sarcină istorică ce revenea maselor populare, îndeosebi clasei muncitoare, în frunte cu partidul ei de avangardă. Totodată, Congresul al V-lea a definit contradicțiile societății românești: un ghem inextricabil de contradicții, unele cu caracter principal, altele cu caracter secundar. Contradicția fundamentală era — după cum am precizat într-un paragraf anterior — aceea dintre clasa muncitoare și marea burghezie. Contradicțiile secundare se manifestau între celelalte clase și grupuri sociale, cu interese parțial opuse sau determinate de jocul *alianțelor* de interese, pe fundalul relativei integrări a structurii socio-economice. Dar contradicția de bază, cu caracter progresiv, ecranată de complexitatea relațiilor sociale, putea fi înțeleasă teoretic doar de pe pozițiile gîndirii marxiste. Tot de pe pozițiile gîndirii marxiste putea fi înțeles și faptul că lupta politică dintre cele două mari partide burgheze — P.N.L. și P.N.Ț. — era o luptă de interese în cadrul burgheziei stratificate, dincolo de iluziile ideologice ale celor două partide care afirmau, fiecare în felul său, că reprezintă interesele întregii națiunii. În această privință, teoreticienii ideologi ai P.N.L. au avut o atitudine mai netă, ei afirmînd că dezvoltarea *directă* a burgheziei pe calea industrializării capitaliste putea duce *indirect* la dezvoltarea întregii economii naționale și deci la prosperitatea tuturor claselor sociale. Cu programe economice destul de nebuloase — între

care unele utopice, altele articole de propagandă — P.N.Ț. avea pretenția că exprima și apăra interesele „întregii țări". Inconsecvențele și greșelile P.N.Ț. l-au îndepărtat treptat de masele pe care la începuturile ascensiunii politice le-a iluzionat. Sînt extrem de semnificative în acest sens alegerile parlamentare din anii 1932 și 1937, redate statistic și comentate de Ion Scurtu. În ambele alegeri se consemnează o „largă dispersare a voturilor", iar în alegerile din 1937 „nici un partid politic n-a întrunit cel puțin 40% din voturi". Aceasta înseamnă că masele, dezamăgite, nu se mai polarizau în jurul nici uneia dintre partidele burgheze și că în programele acestora diferențele nete se restrîng sau se atenuează pe fondul unor interese comune, care nu sînt de fapt ale maselor[28].

Merită, în paranteză, să menționăm, pentru latura de contradicție a structurii socio-economice, faptul că ea a fost sesizată și de către unii teoreticieni burghezi, de formație nemarxistă. Găsim o surprinzător de exactă definire a ei, pe indicatorul teoretico-ideologic al *doctrinelor sociologice*, în analiza pe care un Traian Herseni o făcea evoluției gîndirii sociologice în țara noastră. Făcînd o sistematizare a doctrinelor sociologice de după 1848, el considera că între sociologia liberală, pe de o parte, și restul doctrinelor sociologice, pe de altă parte, exista un conflict, în sensul că sociologia liberală era atacată de către celelalte, din diverse perspective. Exprimată în limbaj politic și dincolo de cîteva conotații discutabile ale ei, concluzia este remarcabilă prin concizia și precizia ei: „Așadar, liberalismul întîmpină, pe de o parte, forțele boierimii pe care voia să le nimicească, pentru a le lua locul, pe de altă parte forțele dezrobite ale țărănimii și forțele create prin propria sa dezvoltare, ale muncitorimii. Con-

[82] Ion Scurtu, *Din viața politică a României*, pp. 203 și 386.

servatorismul i se opune în numele trecutului, țărănismul în numele prezentului (marea majoritate țărănească a țării) socialismul în numele viitorului"[29]. La cele trei doctrine care se opun se adaugă și „sociologia naționalistă". Sociologul român indica, pe cale indirectă, forțele sociale care se confruntau sub disputa doctrinelor sociologice. Concluzia menționată ar putea fi nuanțată cu precizarea că între toate doctrinele sociologice se manifestau divergențe — contradicții —, dar că cea principală era între doctrina liberală și restul sociologiilor. După cum menționam, acest fapt de gîndire îl luăm doar ca indicator teoretico-ideologic — sesizat de către un gînditor nemarxist — al contradicțiilor clasiale, între care aceea dintre marea burghezie și clasa muncitoare era fundamentală. Faptul că în acea perioadă clasa muncitoare era numeric mai restrînsă decît țărănimea, ca și dificultățile de organizare — datorate în mare măsură și intervenției Cominternului în activitatea teoretică și practică a P.C.R. — ecranează pentru conștiințele nemarxiste ale vremii faptul că ea era efectiv clasa revoluționară a societății, exponenta reală și de perspectivă a progresului social și că P.C.R. constituia adevăratul exponent al intereselor maselor. De aceea, în conștiința nemarxistă a vremii se distilează două concepte sociologice generice, pe care un Eugen Lovinescu le numește — pe urmele lui Ștefan Zeletin — „forțe revoluționare" și „forțe reacționare". Dar cele două concepte sociologice sînt atît de vagi, încît ele pot fi asociate cu dirvese forțe sociale concrete, particulare. Astfel, și pentru autorul *Istoriei civilizației românești,* burghezia era o „forță revoluționară". Intelectualii de orientare politică democratică și umanistă, indiferent de partidul la care aderau programatic, stăteau — tacit și fără să conștientizeze

[29] Traian Herseni, în *Istoria filosofiei moderne,* vol. V, București, 1941, p. 589.

întotdeauna acest fapt — pe poziția intereselor maselor populare, a căror configurație complexă am indicat-o în paragraful anterior. Poate fi concludentă în acest sens o comparație între D. D. Roșca și Mihai Ralea. La începutul carierei sale politice, Mihai Ralea a făcut parte din aripa de stînga a P.N.Ț., și doar mai tîrziu a aderat la P.C.R. D. D. Roșca — prieten de o viață, a cărui concepție prezintă numeroase puncte comune cu aceea a lui Ralea — nu a făcut politică; mai mult, el are cuvinte severe la adresa politicianismului și politicienilor vremii, fără excepție. Amîndoi stăteau în ultimă analiză pe poziția, democratică și umanistă, a intereselor maselor. Dar în timp ce Mihai Ralea își media această ultimă poziție generală prin poziția *particulară* și *intermediară* a aderenței politice la stînga P.N.Ț. și apoi la P.C.R., o astfel de mediere lipsește la D. D. Roșca. Ceea ce consună cu o observație făcută în analiza sociologică a „enunțului de fundal"; poziția democratică și umanistă a lui D. D. Roșca este mediată printr-o mentalitate de tip mic-burghez, cuprinsă în paradoxul „speranță—teamă". O precizare este, poate, aici, necesară. În literatura sociologică marxistă — încă din forma ei clasică — conceptul de mentalitate mic-bughează este asociat și cu un înțeles, dar și cu o conotație etică peiorativă. Acest înțeles este legitim pînă la un punct; mai ales dacă judecăm această mentalitate de pe o poziție radical-revoluționară, dusă pînă la limita dogmatismului. Într-o concepție mai nuanțată — care nu-și pierde prin acest caracter nucleul revoluționar — mentalitatea mic-burgheză este marcată de acest paradox: *versatilitatea,* care este discutabilă, are ca revers pozitiv *plasticitatea,* capacitatea de adaptare, între anumite limite, la situațiile noi, și această însușire (concomitent calitate și defect) poate fi folosită pozitiv într-o complexă strategie a alianțelor. Cînd îl ratașăm pe D. D. Roșca

la mentalitatea mic-burgheză — care mediază particular orientarea sa generală, democratică și umanistă — trebuie să avem clar în vedere acest paradox al mentalității menționate.

Acum, în „enunțul de relief“ al *Existenței tragice* se cristalizează, printr-un transfer ideologic inconștient, contradicția economico-socială fundamentală a României moderne, contradicție care, în limbajul ideologico-teoretic al timpului, ia înfățișarea conflictului dintre „forțele revoluționare“ și „forțele reacționare“ ale societății. Întrucît gînditorul nu se atașează conștient la o orientare politică sau alta, în cazul lui, în spatele a ceea ce conștiința teoretică a timpului numește „forțe revoluționare“ identificăm aspirația adîncă, deși difuză, a maselor spre progres și democrație, iar în spatele a ceea ce se numeau „forțe reacționare“ putea intra orice forță care se opunea sus-menționatei tendințe, de la partidele „istorice“ burgheze, pînă la organizațiile de tip fascist, indiferent care clasă sau strat social ar întreține-o. În acest sens, neaderența lui D. D. Roșca la nici o orientare politică determinată este simptomatică pentru un gînditor care stătea pe poziția democratică și umanistă a intereselor maselor, fără a adera la concepția și practica politică a P.C.R. Tot semnificativ este faptul că după Eliberare D. D. Roșca a aderat la P.C.R., ceea ce înseamnă că orientarea sa ideologică-politică necristalizată nu era — prin conținutul ei democratic și umanist — prea îndepărtată de orientarea comunistă. Aceasta înseamnă că în determinațiile fundamentale ale „enunțului de relief“ sînt cristalizate în expresie conceptuală — „rațional“—„irațional“ — forțele sociale fundamentale menționate. Folosind limbajul teoretic al timpului, „raționalitatea“ *(R)* este expresia conceptualizată sau cristalizată reflexiv a „forțelor revoluționare“, iar „iraționalitatea *(IR)* este expresia antisimetrică a „forțelor reacționare“. Această corespondență vizează geneza sociologică a determinațiilor fundamentale ale enunțului. Dar enunțul nu are numai o structură internă, ci și o orientare tendențială. Această orientare este funciar paradoxală, întrucît, potrivit implicațiilor lui dinamice, enunțul ne vorbește, pe de o parte, despre *necesitatea* învingerii iraționalelor prin actele umane raționalizatoare, pe de altă parte însă, el este marcat de conștiința secundă că acest efort este problematic: el ar putea să reușească, după cum, la fel de bine, ar putea să eșueze. Acest paradox ontic trădează antinomia ideologică menționată: ca gînditor de orientare umanistă și democratică, D. D. Roșca stătea pe poziția lui „trebuie“, a imperativului raționalizării; ca gînditor marcat de o mentalitate mic-burgheză — aflată între speranță și teamă — el infuzează „enunțului de relief“, pe dimensiunea lui dinamică și viitoare, un caracter incert, problematic.

„Enunțul de relief“ se distilează nu numai din contradicțiile clasiale menționate, ci și dintr-un set de antinomii însoțitoare — contradicții de un tip specific — ale structurii clasiale menționate. Aceste antinomii sînt conștientizate, ele îmbrăcînd, în expresia lor cea mai apropiată de baza economică, forma unor *politici economice*. Din acest set de antinomii, două ni se par mai semnificative pentru tema analizată acum: *agrarianism* și *industrialism*, pe de o parte, politica „prin noi înșine“ și politica „porților deschise“, pe de altă parte. Determinate de structura economiei României moderne și de interesele grupurilor burgheze, ele sînt, pe de o parte, indicatorii reflexivi ai acestei structuri, pe de altă parte, ca doctrine cu conținut ideologic și ca fapte de cultură teoretică ele penetrează pînă în sfera celor mai rarefiate abstracții. Înțelegem aici prin antinomie o *dublă alternativă* conștientă și cu intenție rezolutivă, care este generată de o contradicție reală, fiind un indicator al contradicției reale, și

încearcă — pe o cale sau pe opusa ei — să soluționeze contradicția, dar nu o poate soluționa efectiv cu mijloacele pe care le propune: nu o poate soluționa nici într-un sens, nici în sensul opus, al dublei alternative. Din acest impas nu se poate ieși decît pe o a treia cale, care *anulează* însăși antinomia. Să începem cu prima. „Agrarianism"—„industrialism" sînt, ca alternative, două răspunsuri la întrebarea fundamentală a epocii: „încotro ne îndreptăm"? Această antinomie — ca expresie conștientizată reflexiv a unei *realități* însoțită de posibilitățile ei — este determinată de un fapt real și contradictoriu.

După cum am menționat într-un capitol anterior, în economia de ansamblu a României sectorul *agrar* deținea ponderea extensivă cea mai mare, fapt pe care nici un teoretician nu-l putea ignora. Dar această realitate era contrabalansată de mai mulți factori, între care trei pot fi menționați: *aportul* acestui sector economic mare la realizarea venitului național nu era pe măsura extensiei sale, comparativ cu cel adus de economia industrială; apoi, e limpede că țările occidentale au ajuns la punctul de dezvoltare economică la care au ajuns mergînd pe calea *industrializării;* în sfîrșit, este la fel de evidentă starea de înapoiere economică a satelor noastre, latura lor de sărăcie și suferință, însoțită de înapoiere culturală. Dacă alternativa „agrariană" ține cont de o realitate *extensivă,* alternativa industrializării ține cont de o realitate economică *intensivă.* Pe de altă parte însă, alternativa industrializării — în forma ei capitalistă — se însoțește cu alte efecte, nu mai puțin discutabile: polarizarea socială a avuției naționale, dezvoltarea efectelor de înstrăinare a muncii — analizate de Marx —, riscul de a neglija sectorul agricol, care, totuși, deținea o pondere mare în ansamblul economiei. După cum se știe, P.N.Ț. a mers pe prima alternativă, P.N.L. a mers pe o doua. Disputa

dintre economiștii și politicienii care reprezentau și apărau cele două alternative se reduce la această strategie: fiecare dezvăluie și exagerează latura pozitivă a alternativei pe care merge, și reliefează, tot prin exagerare, limitele și riscurile alternativei opuse. Cercetate obiectiv, ambele alternative au și puncte pozitive și puncte discutabile; de aceea, confruntarea lor în plan reflexiv ia înfățișarea unei *antinomii.* În această dispută, cîștig proxim de cauză au avut totuși, la început, liberalii — dincolo de eșecuri parțiale, redresări și corecții de program —, semn exteriorizat, în plan politic, al faptului că tendința spre industrializare era obiectiv și mai puternică și mai legitimă. Eșecul ultim al liberalilor exprimă caracterul capitalist discutabil al indiscutabil justei politici de industrializare. După cum menționam, din sfera reflecției economico-politice această antinomie penetrează în sfera culturii și apoi în aceea a filosofiei. În sfera culturii generale ea îmbracă forma luptei dintre orientarea *tradiționalistă* și cea *modernistă,* iar pe o temă particulară de filosofie a culturii ea se definește ca opoziție între *cultură* și *civilizație,* în accepția nemarxistă a celor doi termeni. În sfera reflecției filosofice, antinomia poate lua cele mai diverse expresii. Corelația dintre această antinomie — generată de o contradicție reală, deși nefundamentală — și latura antinomică a „enunțului de relief" este transparentă. A afirma pe planul particular al reflecției economico-politice că fiecare alternativă este legitimă pînă la un punct și discutabilă de la acest punct, înseamnă a afirma în limbajul „enunțului de relief" că oricare *rațională* se însoțește cu o inerentă *irațională,* și invers. Pentru a înțelege mai exact sensul acestei corelații, să facem precizarea că majoritatea economiștilor și politicienilor vremii — de formație burgheză — au aderat — indiferent de nuanțele deosebitoare sau de accent — la *una* sau la *alta*

dintre cele două alternative, încît, pentru oricare — indiferent de poziția luată —, alternativa dezvoltării României nu prezenta un caracter *antinomic*, ci unul *necesar* și *cert*. În această privință, spre exemplu, poziția lui Ștefan Zeletin nu comportă nici un echivoc, el afirmînd că dacă sîntem de acord cu *industrializarea* — pe care el o vede numai în formă capitalistă —, trebuie să acceptăm toate consecințele sau efectele negative ale acestui proces pozitiv în tendința lui fundamentală și prin efectele lui indirecte. În expresie conceptualizată: dacă acceptăm o tedință fundamentală *rațională*, trebuie să acceptăm — *nolens-volens* — și inerentele ei *iraționale*. Să-l ascultăm pe Ștefan Zeletin: „Burghezia noastră trebuie ajutată să se întărească și să-și îndeplinească rolul istoric — nu din simpatie: cine oare între cer și pămînt ar putea avea simpatie pentru burghezie? —, ci din conștiința limpede că nu poți tăia planta înainte ca ea să arunce sămînța, nici înăbuși burghezia înainte ce ea să plămădească baza timpurilor ce vin: capitalismul"[30].

Pe de altă parte, nici pentru Lucrețiu Pătrășcanu cele două alternative nu înfățișează un caracter antinomic, întrucît el le contestă pe ambele: contestă agrarianismul în numele necesității obiective a industrializării și contestă industrializarea în forma ei capitalistă, în numele unor transformări obiectiv-necesare pe calea socialismului. Aceasta înseamnă că nici pentru apărătorii uneia sau alteia dintre cele două alternative și nici pentru gînditorii de formație marxistă, care neagă legitimitatea ambelor opțiuni, alternativa *nu are* caracter antinomic. Are caracter antinomic — implicat, sau conținut latent — doar *disputa* dintre reprezentanții celor două alternative, și *acest aspect* al problemei — generată de o contradicție economică reală — se distilează reflexiv, printr-un transfer ideologic inconștient, în

[30] Ștefan Zeletin, *Neoliberalismul*, p. 268.

semnificația dinamică și virtuală a „enunțului de relief": oricare rațională se însoțește cu o inerentă irațională, și invers. Că această antinomie modelează — printr-un transfer ideologic inconștient — gîndirea lui D. D. Roșca rezultă, între altele, și din faptul că anumite date ale ei sînt teoretizate și conștient, deși pe alt plan și în alt limbaj decît acela al economiei și politicii.

În problema — acut controversată în epocă — a relației dintre cultură și civilizație, un Lucian Blaga apără cultura — înțeleasă ca ansamblu de *valori spirituale* — împotriva civilizației — înțeleasă ca ansamblu de *valori tehnico-materiale*. Mai exact, valorile tehnico-materiale — ținînd de „orizontul conservării" — au pentru el semnificație esențială în măsura în care poartă o „amprentă stilistică", deci în măsura în care participă la cel de-al doilea orizont, „al revelării". Aceasta ar vrea să însemne — altfel spus — că esențială în civilizație este doar *latura* ei de cultură. D. D. Roșca distinge clar cele două universuri ale creației umane și consideră că civilizația este — după cum am văzut în volumul anterior — doar un *cadru exterior* și un *mijloc* pentru promovarea valorilor spirituale, de tip spectacular. În această privință, ca deplasare de accent, Lucian Blaga rămîne pe o poziție „tradițională", pe cînd D. D. Roșca se orientează spre o poziție „modernistă". Poziția modernistă este însă nuanțată printr-o cenzură. Modernizarea industrială și dezvoltarea valorilor tehnico-materiale este un proces *rațional*, dar el se însoțește cu apariția unei noi iraționale: „mitul utilului" și inerenta abstracție a lui „homo oeconomicus". În esență, nu industrializarea, ci excesele ei sînt vizate critic în numele conceptului de „gratuitate". După cum am văzut, „gratuitatea" este un concept polivalent: ea are o semnificație critică, vizînd *excesul* de utilitate; apoi ea nu este propriu-

zis o valoare, ci este *premisa* și *finalitatea* oricărei valori; în sfîrșit, întrucît ea se bazează în esență pe *contemplație* (finalitate intrinsecă), ea este o categorie de extracție tradiționalistă. Dar dacă reculează împotriva exceselor industrializării capitaliste, D. D. Roșca reculează și împotriva *laturii* de mizerie și ignoranță, de suferință și nedreptate din viața tradițională a satelor noastre. În expresie conclusivă: față de antinomia agrarianism—industrialism, antinomie reverberată în toate planurile culturii, D. D. Roșca nu se așază pe o poziție sau pe opusa ei, ci stă în miezul antinomiei, în soluționarea acestei probleme fiind angajată particula euristică, cu loc central în economia „enunțului de relief", „și—și" — „nici—nici". Dacă ar fi să extragem acum ultimul distilat reflexiv al primei antinomii, l-am putea identifica în alternativa ontologică *ființă—devenire*. Căci — după cum vom vedea într-un capitol ulterior — structurile socio-economice tradiționale, prin caracterul lor ***închis*** și ***repetitiv,*** inspiră în plan reflexiv dezvoltarea categoriei *ființei;* pe cînd structurile moderne, deschise și mobile, inspiră categoria ***devenirii***. Gîndirea lui D. D. Roșca stă în tensiunea dintre *ființă* și *devenire,* accentul deplasîndu-se spre *devenire*. În acest sens, enunțul de relief" are o *structură* care vizează *coexistența* „raționalității" și a „iraționalității", ca zone ontice ale *ființei* (existenței), dar are și o mișcare care vizează *conversiunea* reciprocă a celor două determinații, deci devenirea lor. Accentul specific al gîndirii lui D. D. Roșca este dat mai ales de conversiunea determinațiilor, deci de *devenirea* lor.

A doua antinomie care însoțește dezvoltarea României moderne e dată de alternativa dintre politica „prin noi înșine" și aceea a „porților deschise". Actul Unirii celei Mari a fost un eveniment hotărîtor în istoria poporului român; un vis secular devine realitate perceptibilă. Documentele vremii consemnează imensul val de entuziasm în fața acestei realizări istorice și naționale de excepție. Țara devine o mare corabie reparată, cu toate pînzele sus. Întrebarea „încotro ne îndreptăm?" privește și raporturile națiunii integrate cu restul lumii. Baza acestui raport este *economică*, și în acest domeniu s-au cristalizat cele două politici economice, în condițiile existenței unei *inegalități* între nivelul dezvoltării economice a României și cel al țărilor capitaliste avansate, care au început exportul de capital în țările mai slab dezvoltate.

Din diverse motive — care fac și azi obiectul analizelor istorice — liberalii merg pe alternativa „prin noi înșine", deci pe politica „porților închise". În esență, o dublă motivație — economică și patriotică — a stat la baza acestei opțiuni: *sporul profitului* economic al burgheziei naționale, pe de o parte, și *limitarea penetrației* capitalului străin în economia națională, pe de altă parte. În analiza și aprecierea acestei alternative, pe care liberalii au pășit la început consecvent, apoi prin concesii datorate unui complex de factori, s-a mers în literatura teoretică, economică și politică — atît în cea nemarxistă, cît și în cea marxistă — de la *apologie,* care punea accentul preponderent pe latura patriotică a motivației, pînă la *defăimare,* care punea accentul preponderent pe latura economică a motivației. Apologia o fac teoreticienii liberali înșiși — cel mai redutabil fiind Ștefan Zeletin —; defăimarea cade în sarcina adversarilor național-țărăniști.

Privită obiectiv, alternativa este motivată concomitent și economic și patriotic, numai că dubla motivație este în ea însăși contradictorie, nu numai privită dintr-un punct de vedere „exterior" sau altul. Aceasta în sensul că, în plan *intern,* alternativa „prin noi înșine" se putea însoți cu dezvoltarea unei industrii și a unei burghezii *naționale,* dar aceasta s-ar fi petrecut cu prețul acaparării puterii econo-

mice de către o singură clasă și a puterii politice de către partidul ei. Pe această cale, motivația națională și patriotică, mediată prin factorul de *clasă*, se convertește într-o consecință nepatriotică și antinațională, dacă prin *națiune* subînțelegem și *unitatea* intereselor ei economice. Invers, și în plan extern: aceeași politică limita pătrunderea capitalului străin în economia națională, dar în condițiile slabei dezvoltări a acestei economii, ea este privată de valorificarea cîtșigurilor tehnologice și de experiența țărilor avansate industrial. Pentru a nu le face o nedreptate, să precizăm că liberalii au mers în această privință pe o politică relativ nuanțată: ei au acceptat importul de *tehnologie*, dar nu și de *capital*, iar investiția de capital străin au acceptat-o — printr-o serie de măsuri legislative — doar în proporția în care acesta să rămînă *subordonat* capitalului național. Se știe că aceste măsuri protecționiste au atras nemulțumirea monopolurilor străine și contramăsuri de boicot economic și politic. Încît politica „porților închise" se însoțea, pe latura ei externă, cu o altă contradicție: ea începea cu premisa *apărării* economiei naționale și sfîrșea cu *periclitarea* acestei apărări în condițiile luptei cu un capital străin mai puternic. În acest context merită să menționăm poziția lui Ștefan Zeletin — indiferent dacă el avea dreptate sau nu — în această complexă și spinoasă problemă. Autorul *Burgheziei românești* le-a reproșat fraților Brătianu că nu-și cunoșteau interesele propriului lor partid, deoarece politica „porților închise" era pusă în joc *prea repede* și *prea drastic*. Ar fi fost nevoie — consideră teoreticianul român — de un timp de *provizorie* și *parțială* acceptare a imixtiunii capitalului străin în economia națională, pînă cînd burghezia română și capitalul național s-ar fi dezvoltat, astfel încît să poată elimina fără consecințe negative capitalul străin din economia autohtonă. E limpede că și pe

plan intern și pe plan extern politica „porților închise" ducea la o dublă contradicție, între motivația ei *economică* și cea *națională*.

Pînă la un punct, P.N.L. va duce pe umeri această dublă contradicție imbricată, apoi va fi depășit de ea, pentru că, în mod obiectiv, prin poziția clasei pe care o reprezenta în contextul socio-economic al României moderne, nu o putea soluționa nici într-un fel, nici în altul.

De această situație va profita partidul advers, P.N.Ț., care mergea pe politica opusă, a „porților deschise". Această alternativă era generată de factorii socio-economici obiectivi, dar ea se cristaliza — după cum subliniază specialiștii în problemă — și în replică *politică* față de prima alternativă, ceea ce adeverește și relativa autonomie a politicii, respectiv a politicianismului, temă discutată și disputată în literatura vremii.

După cum se știe, P.N.Ț. reprezenta interesele burgheziei mici și mijlocii, și în special ale celei sătești. Cu reprezentarea celor două alternative asistăm la o situație aparent curioasă. Dacă am încerca să judecăm situația după modelul clasic al economiei burgheze și după modelul teoretic al lui Marx — valabil, după cum însuși subliniază, doar pentru economia apuseană —, firesc ar fi fost ca partidul liberal să promoveze politica „porților deschise", iar partidul oponent, tradiționalist, să meargă pe politica „porților închise". Numai că prin poziția geografică, istorică și economică a țării noastre, burghezia noastră industrială nu se afla în fața *avantajului* exportului de capital propriu, ci în fața *dezavantajului* importului de capital străin. În lupta de interese — contradicție nefundamentală — dintre marea burghezie pe de o parte și burghezia mijlocie și mică pe de altă parte, P.N.Ț. merge pe politica „porților deschise". Și această a doua alternativă are o dublă motivație de bază — una econo-

mică, alta națională —, iar contradicția celor două motivații se reface și aici în altă variantă, complementară. A accepta „deschiderea porților“ însemna a valorifica în plan intern cîștigurile tehnologice ale țărilor avansate, dar cu prețul subordonării economice și politice față de țările mai dezvoltate. Pe un alt plan — corelat —, dezvoltarea unei agriculturi intensive și industrializate — punct esențial în programul P.N.Ț. — se putea realiza doar cu prețul limitării sau sacrificării sectorului marii industrii, care — și evoluția țărilor capitaliste o dovedește — este decisiv în competiția economică mondială. Și în acest caz — dar într-o formă inversată —, mediată fiind prin poziția de clasă, motivația națională se convertește în contrariul ei. Consecințele economice și politice ale alternativei „porților deschise“ sînt cunoscute. Să facem precizarea că și a doua alternativă de politică economică era marcată de o contradicție funciară, imposibil de soluționat în condițiile socio-economice capitaliste ale României interbelice.

Analiza corelației dintre a doua antinomie a evoluției economico-sociale a României moderne — politicile economice menționate făcînd tranziția între factorul socio-economic *obiectiv* și expresia lui culturală — și „enunțul de relief“ se poate reface — pe o linie a ei — aidoma după modelul analizei precedente. În esență, printr-un transfer ideologic inconștient, în „enunțul de relief“ se cristalizează nu o alternativă sau opusa ei, ci contradicția inerentă fiecăreia, considerată în parte, respectiv *antinomia* lor funciară. Definind alternativele descrise în limbaj conceptualizat: fiecare dintre ele are și o dimensiune *rațională* (legitimă) și una *irațională* (discutabilă), cele două dimensiuni fiind inextricabil imbricate. Dacă nu se merge nici pe una, nici pe opusa ei — și nu este găsită o a treia soluție care să dezlege ghemul lor de antinomii —, singura atitudine în fața lor este dată de aceeași formulă euristică (și—și)—(nici—nici). Repetiția corelației dintre „enunțul de relief“ și a doua antinomie dată de paradoxul „închidere—deschidere“ ne poate prilejui o generalizare avansată aici ca ipoteză. Situațiile de tranziție istorică — definite metaforic ca „interregn“ —, în care vechile structuri nu sînt complet dispărute, iar noile structuri nu sînt încă generalizate, creează premisa obiectivă pentru posibilitatea apariției în sfera culturii și a filosofiei — cu o frecvență statistică mai mare decît în alte perioade — a unei mentalități, respectiv a unei modalități *antinomice* de gîndire. Echivalentul etic al acestei mentalități și mod de gîndire este tipul caracterial *conflictual*. A gîndi antinomic înseamnă a sesiza contradicția și a nu găsi ultima ei dezlegare, a o postula ca o contradicție imposibil de soluționat cîndva definitiv. Specificul gîndirii antinomice a lui D. D. Roșca — numită gîndire euristică — rezidă în postularea *necesității* soluționării contradicției *(R—IR)*, postulare însoțită de gîndul secund al caracterului *problematic* al acestui efort. Dar elementul antinomic este elementul *comun* care leagă generativ cele două antinomii descrise („agrarianism—industrialism“; „porțile închise—porțile deschise“) cu „enunțul de relief“ pe latura structurii lui logice matriceale: (și—și)—(nici—nici). Pe latura *particulară* însă, dacă prima antinomie se distilează reflexiv în sfera culturii ca tensiune între „tradiționalism“ și „modernism“, iar în ultima sferă a filosofiei ca tensiune între conceptul „ființei“ și conceptul „devenirii“, a doua antinomie se distilează în cultură ca tensiune între *național* și *universal* — sau, în limbajul epocii, între „naționalism“ și „cosmopolitism“ —, iar în sfera filosofiei ca tensiune între momentele conceptuale *G—P—I*.

Aceste teme din sfera culturii și filosofiei sînt abordate de către D. D. Roșca și direct sau *conștient*, *soluția* lor fiind marcată de un transfer ideologic inconștient.

Concepția lui D. D. Roșca asupra relației dintre național și universal (internațional) nu este suficient de amplu și de tehnic elaborată. Liniile de bază ale concepției pot fi extrase din diverse lucrări, care abordează explicit alte teme. O excepție face *Valori veșnice*, care abordează tema direct. Ne interesează aici doar linia fundamentală a concepției care se definește astfel. Elementul național este o realitate specifică și ireductibilă. *Realitatea* și *valoarea* elementului național au fost recunoscute relativ tîrziu în istoria gîndirii. *Universalitatea* este un moment la fel de real, fiind dată de „valorile veșnice" ale umanității. Dacă recunoașterea existenței și valorii celor două momente ale vieții umane — ale istoriei și culturii — este clară, nu este la fel de clară relația stabilită de către D. D. Roșca între ele. Dacă o definim în expresie negativă, cert este că soluția lui nu este nici etnicistă (monadologică), nici universalistă. În acest sens, după cum am văzut în analizele precedente, D. D. Roșca afirmă împotriva concepției spengleriene a culturii (indirect și împotriva concepției lui Lucian Blaga) că se poate vorbi legitim despre „om în general", despre notele lui *generice (Minune greacă)* sau despre valorile umane veșnice, deci universale *(Valori veșnice)*. Pe de altă parte, el afirmă că o valoare veșnică este tocmai *națiunea* și dreptul ei la libertate. Cele două momente *coexistă*, dar nu este transparentă corelația lor internă, D. D. Roșca accentuînd, în funcție de contextele analizei, cînd un moment, cînd momentul complementar. Altfel spus, soluția lui, în ceea ce privește relația momentelor, nu este nici organică nici transparent dialectică. Dacă în unele texte este afirmată coexistența (corelație „exterioară"), în alte texte este atestată tensiunea momentelor. Dacă ar fi să-l judecăm în limbajul accentelor, în relația dintre național și universal accentul gîndirii se deplasează spre *universal* — valorile veșnice —, în timp ce în aceeași problemă accentul gîndirii lui Lucian Blaga merge spre naționalul particularizant, asociat cu teoria „cîmpurilor stilistice". Fără să împărtășească viziunea spengleriană a culturilor „cutii", Lucian Blaga aderă într-o mai mare măsură la ea decît D. D. Roșca. Diferența se explică prin aceeași aderență preferențială a lui Lucian Blaga la structurile tradiționale (închise) și aderența preferențială a lui D. D. Roșca la structurile moderne (deschise). Nu putem raporta nemijlocit cele două orientări și concepții asupra relației *național—universal* la cele două partide — am văzut că în acest caz există o contradicție de reprezentare a politicilor —, ci la politicile *generale* puse în joc de ele: „închiderea" și „deschiderea". Ambii gînditori — marcați de un transfer ideologic inconștient — caută o soluție optimă între „închidere" și „deschidere"; în cazul lui Lucian Blaga accentul se deplasează spre închidere; în cazul lui D. D. Roșca accentul se deplasează, complementar, spre deschidere. Dar nici unul dintre ei nu ajunge la o soluție dialectică a temei, a cărei extremă complexitate poate fi redusă la propoziția: universalul există numai *în* și *prin* național; nici detașat *de*, nici dizolvat *în* național.

Prin această verigă intermediară de filosofie a culturii se realizează, mai departe, tranziția la elementul conceptual al filosofiei, care în acest caz este dat de relația *G—P—I*. Soluția acestei teme conceptualizate este în concordanță cu soluția dată temei particulare precedente. Soluția este marcată de o linie de *acord* a momentelor și de una de dezacord al lor. Să facem precizarea că în cazul con-

cepției lui D. D. Roșca privind această problemă majoră, soluția reflexivă este modulată — ca și soluția precedentă privind relația dintre „tradiționalism“ și „modernitate“ — nu numai de ceea ce am numit a doua antinomie a structurii socio-economice, ci și de structura însăși care, modernă fiind, dezvoltată tensiunea dintre *individ* și *colectivitate*. Cu această precizare, să radiografiem momentele *G—P—I* și relația lor.

În concepția generală a lui D. D. Roșca există un acut simț al *individualului (I)*. E vorba de un simț al realității și valorii ireductibile a ceea ce este individual. Cînd individualul îmbracă expresia lui *originară*, aceea a *concretului sensibil*, acest simț este atît de acut încît — cooptînd, pe palierul cultural, în chip aparent paradoxal, o sursă hegeliană și una existențialistă de gîndire — D. D. Roșca afirmă explicit că singura irațională omogenă — deci nefisurabilă — și eternă este însuși *concretul sensibil*. Concretul sensibil este deci *ireductibil*, și în spatele acestui gînd speculativ trebuie să identificăm o sursă sociologică: simțul conceptual al *individualului* are la bază simțul sociologic al *individului*, conceput ca distinct și ireductibil la structurile sociale. În acestă problemă, Lucian Blaga stă la polul opus, prin excepționalul lui simț al anonimatului.

În a doua lui expresie, individualul *(I)* este conceput direct ca individ, iar individul uman este înțeles ca *personalitate ireductibilă*. Am văzut că prin limbajul „liniilor“ și „figurilor“, D. D. Roșca vizează corelația dintre individual *(I)* și general *(G)*, dintre continuitate și discontinuitate în sfera vieții culturale și spirituale. Accentul preferențial cade și aici pe *I*, deci pe individul creator de valori, de alte „linii“, contextul rămînînd față de el *relativ* exterior.

Într-o a treia lui expresie, individualul ia, în sfera reflecției metafizice din *Existența tragică*, forma „faptului“ — fie el real sau de gîndire — care argumentează enunțurile fundamentale ale sintezei. Acest plan ultim al gîndirii ne interesează în mod special. Distribuind echivalențele: „faptele“ — care, în totalitatea, lor alcătuiesc „matricea factuală“ — reprezintă momentul *I*; „raționalele“ și „iraționalele“ *(r, ir)* reprezintă momentul *P*; „raționalitatea“ și „iraționalitatea“ *(R—IR)* reprezintă momentul *G*. După cum am văzut în primul volum al exegezei, în capitolul despre *tensiunile* „enunțului de relief“, între aceste momente există și un *acord*, dar și un *dezacord* tacit. În acest sens: „faptele“ sînt mult mai bogate decît determinațiile pe care le ilustrează. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, ele au o *dependență* excesivă, fiind doar ilustrări (funcții) ale particularelor, pe de altă parte ele au și o *independență* excesivă, întrucît bogăția lor, exceptînd însușirea care ilustrează particularele, rămîne „liberă“, neîncorporată în vreo determinație extrafactuală. Este prezentă aici o coexistență a unui acord și a unui dezacord între individual *(I)* și particular *(P)*, a cărei rădăcină sociologică ultimă este coexistența acordului și dezacordului din relația tipică individ—societate.

Relația dintre particulare *(r, ir)* și generale *(R, IR)* este în esență de același tip, semnificația și sfera determinațiilor fiind doar diferită. În acest sens, și între ele există atît un acord, cît și un dezacord, coexistența celor două laturi dînd relația de *tensiune*. Există însă în relația *P—G un aspect* esențial și nou față de relația precedentă *I—P*. Și anume, dacă momentele *I* („faptele“) și *P (r, ir)* sînt *certe* sub raport ontologic, determinațiile generale *(R, IR)* sînt problematice la limita lor ultimă. Aceasta, în sensul că fiecare dintre ele poate avea statut de *ultimă* generalitate — deci de universa-

litate —, dar nu știm și nu vom putea ști niciodată care dintre ele are acest statut ultim. Dacă reluăm momentele gîndirii temei pe cercurile ei concentrice, putem conchide că atît în punctul de plecare cît și în punctul de sosire există o criză. Metaforic vorbind, prima criză este chiar criza „punctului", întrucît *individualul* pur, ireductibil este închis în sine și nu poate fi racordat la nimic exterior lui. Relația proprie lui este tocmai *absența relației*, sau în expresia lui Hegel și în traducerea lui D. D. Roșca, este relația de „exterioritate reciprocă". Dacă distribuim — după cum am sugerat — momentele pe cercuri concentrice, a doua și ultima criză este criza circumferinței infinite, care rezidă în *absența universalității*. În concepția lui D. D. Roșca, existența în totalitatea ei este sau un concept *formal*, sau o realitate *inextricabilă*, în mediul ei neexistînd un principiu ultim unificator sau integrativ. Ea este marcată de dualitatea determinațiilor generale *R—IR* și de infinitatea „punctelor" ei ireductibile, deci a infinitelor întruchipări ale concretului sensibil. În expresie parțial conclusivă: prima criză (a „punctului") este o criză a *închiderii*, iar ultima criză (a circumferinței infinite) este o criză a *deschiderii:* mai precis, maxima și exclusiva *închidere* duce la o criză, maxima și exclusiva *deschidere* duce la o altă criză. Antinomia socio-economică „închidere"—„deschidere" se infiltrează în fondul ultim al concepției ontologice și în modalitatea critică a celor două situații limită — modalitate negativă — și în aceea a tensiunii — coexistența acordului și dezacordului — dintre momentele *G—P—I*, tensiune care echivalează cu o modalitate pozitivă, predialectică.

Așadar, contradicția fundamentală a structurii socio-economice a României moderne — dintre forțele revoluționare și cele reacționare — se cristalizează reflexiv, printr-un transfer ideologic inconștient, în structura contradictorie a „enunțului de relief", care pune în joc determinațiile fundamentale „rațional"—„irațional" *(R—IR)*. Orientarea mișcării enunțului, care angajează subiacent atît *imperativul raționalizării,* cît și conștiința secundă a caracterului *problematic* al acestui efort, cristalizează, pe de o parte, latura problematică — dată de setul *posibilităților* concrete de soluționare — a contradicției, dar exprimă și mentalitatea gînditorului care, aflată între „speranță și teamă", nu întrevede latura de *necesitate,* a evoluției și soluționării aceleiași contradicții. Cele două antinomii — configurate *între* latura de relativă *integrare* a structurii și *contradicțiile* ei și conștientizate ca alternative prin care se încearcă imposibila conciliere a celor două laturi fundamentale ale structurii — se cristalizează prin același transfer în „tensiunile enunțului de relief". Faptul că aceste antinomii se configurează conștient ca alternative, în interiorul culturii burgheze și în limbajul ei — generate de interesele claselor sociale pe care le reprezintă cele două mari partide burgheze, care le formulează — explică de ce „enunțul de relief", prin structura, mișcarea și tensiunile lui rămîne — în pofida inspirației lui raționaliste și umaniste — un enunț în esență *predialectic.* Modalitatea lui *euristică* este forma cea mai dezvoltată a unui enunț fundamental predialectic, avînd și puncte de corespondență dar și distanțe față de modalitatea dialectică de gîndire. Dar, ca și în cazul enunțului fundamental precedent, contradicțiile și tensiunile structurii socio-economice a României moderne constituie palierul generativ obiectiv, care oferă doar *premisa obiectivă* a sintezei, respectiv a „enunțului de relief" ca element esențial al ei. Acest palier obiectiv, determinativ dar preluat concret și selectiv, se cristalizează

în sinteză prin intrarea în joc a palierului opus, cel al *subiectivității originare*, palier la care trecem.

3.2.2. Sfinxul la răscruce. Reluăm constelația subiectivității originare — dintr-un capitol simetric anterior —, într-o *altă ipostază* a ei. Această nouă ipostază este corelată, evident, cu datele prime ale complexului originar legat de *casă-drum* și de *distanțe*. Luînd ca punct de plecare forma dezvoltată a complexului originar, așa cum este obiectivat în operă și în biografie, facem constatarea că, dacă Lucian Blaga a avut o mai mare *forță* spontan creatoare, D. D. Roșca a beneficiat de o mai mare sau mai fină *sensibilitate* reactivă. E vorba de un *dat nativ* relativ ireductibil. Sensibilitatea nativă este orientată preferențial etic. Ceea ce înseamnă că ea este activată mai degrabă de polaritatea *bine—rău*, decît de polaritatea *frumos—urît*. Dar prima etapă — nu strict cronologică, ci structurală — a modelării sensibilității ține de polaritatea *familiar—străin*. Iar această polaritate este definită — de data aceasta cronologic — de o serie de secvențe ale experienței originare.

Pedagogia distinge între tatăl absent (distras) și tatăl tiran. După cum am văzut, tatăl lui D. D. Roșca nu intră nici într-o categorie, nici în alta. Dar ca tată este marcat de ambivalența severitate (nefamiliară) și iubire (familiară). Apoi, după cum am văzut, tatăl pleacă și vine, prezența lui fiind *familiară* și absența lui *străină*. Dacă ar fi fost un tată tiran, liniile s-ar fi încurcat: prezența lui ar fi alimentat atmosfera de străinătate (disconfortul afectiv), și absența lui, pe cea de familiaritate (confortul afectiv). A doua secvență ține de plecarea copilului de acasă, pe drum. Pentru o sensibilitate orientată preferențial etic, contactul că străinătatea — apropiată sau îndepărtată — se însoțește cu un șoc afectiv. Noul nu este perceput ca *interesant* sau *expresiv* — așa cum poate să apară el pentru o sensibilitate orientată estetic —, ci ca nefamiliar. Și cum în experiența originară cele două orientări ale sensibilității — etică și estetică — sînt solidare, *noul* apare ca *expresiv*, dar *nefamiliar*, mai ales nefamiliar. El devine sau poate deveni familiar prin obișnuință și așteptare. Cînd străinătatea devine familiară, ceea ce a fost familiar poate să devină străin, și așa intră în joc tema drumului pe cont propriu, pregătită însă de plecările și sosirile tatălui, de drumurile lui. Două evenimente grave din biografia gînditorului vor cristaliza definitiv polaritatea afectivă familiar—străin, în care ceea ce este familiar devine, printr-o răsturnare tragică, străin: e vorba, mai întîi, de moartea tatălui, și apoi, mai tîrziu, de moartea primei soții, pe care D. D. Roșca a iubit-o imens, și în amintirea căreia el a rămas pînă spre bătrînețe singur. În această privință, similitudinea cu destinul biografic al lui Vasile Pîrvan este impresionantă. Ca și cu aceea a lui Hașdeu, care, după moartea fiicei sale Iulia, s-a prăbușit într-un iraționalism complet și tragic.

„Enunțul de relief" se cristalizează originar din polaritatea afectivă „familiar"—„străin", în care primul termen dă matricea „raționalității", iar al doilea termen dă matricea „iraționalității". Cei doi termeni — „familiar"—„străin" — s-au convertit deja în experiența originară — legată de plecarea și sosirea tatălui —, ilustrarea acestei conversiuni, deși sumară, fiind semnificativă și suficientă. Conversiunea lor se cristalizează însă pe *drumul* fiului. În familie, D. D. Roșca, a crescut într-un climat nu etic *contemplativ*, asemeni confratelui său Lucian Blaga, ci într-un climat etic *activ*, legat de inițiativă, faptă și schimb. În experiența etic activă, elementul *nou* care apare nu este perceput ca o

entitate sau configurație *expresivă*, dată pentru contemplație, ci ca o sarcină ce *trebuie* rezolvată, ca o problemă ce *trebuie* dezlegată. Niciodată gînditorul de mai tîrziu nu va contesta importanța valorilor materiale ținînd de eficiență și utilitate; nici în ordinea vieții umane în general, nici în aceea a vieții personale. Nu va contesta nici importanța forței sau a puterii. Nu va privi, altfel spus, valorile civilizației cu sentimentul de superioritate detașată al lui Lucian Blaga, sau cu dispreț. Va contesta doar „mitul utilului", sau puterea care nu respectă normele *etice* sau *de drept*. Și aceasta, pentru că a crescut într-un climat de *inițiativă practică*, dar care respectă încă normele etice — de factură tradițională — în cadrul jocului economic. Orizontul preocupărilor se modifică, tînărul trecînd în sfera culturii, dar datele experienței originare se conservă, chiar dacă sînt restructurate. Tema *drumului*, văzut dintr-o nouă perspectivă, poate dezvălui elementele de continuitate dintre experiența originară și experiența tîrzie. Căci bipolaritatea afectivă — „familiar"—„străin" — se dezvoltă și se conservă ca o bipolaritate *activă*, luînd aici termenul „activ" într-o accepție *generică*. Asociat, prin îndeletnicirea tatălui, practicii comerțului, *drumul* este, de la bun început, imprevizibil, mai imprevizibil decît oricare alt drum. Chiar pe circuitele bătătorite, elementul lui definitoriu este *noutatea imprevizibilă*, care poate fi și favorabilă, dar și nefavorabilă. În expresie etică: noutatea imprevizibilă poate fi și bună și rea, și norocoasă, dar și nenorocoasă. Această dihotomie sau bivalență a noutății imprevizibile se poate asocia cu starea de așteptare care însoțește firesc drumul, și atunci, din întîlnirea lor, se nasc toate paradoxurile: aștepți cîștigul și te paște paguba, sau invers; aștepți norocul și te paște nenorocul, sau invers. Semnificativ este faptul că în textele lui D. D. Roșca termenii „noroc",

„nenoroc" sînt relativ frecvenți, frecvența lor trădînd o sensibilitate care trăiește într-un climat de incertitudine. Dar norocul, „ca întîmplare fericită", iar nenorocul, ca „întîmplare nefericită" (Aristotel) nu-l pasc pe om cînd acesta stă, la el acasă, ci atunci cînd este *pe drum* și *în acțiune*. Aici — și deocamdată — nu ne interesează atît caracterul activ al mersului pe drum, cît *imprevizibilele* lui, care, toate, poartă o bivalență: ele pot fi *bune* sau *rele*. *Pot* fi și într-un fel și în altul, dar numai parcurgerea efectivă a drumului și întîlnirea cu noutățile lui le adeverește semnul. Omul pe drum nu-și caută paguba și nenorocul, ci cîștigul și norocul, iar drumul mare al vieții este țesut din mai multe drumuri bifurcate, legate, toate, și despărțite printr-o răscruce. Iar la răspîntia lor nu stă o cruce cu *cel răstignit*, care să lege și să dezlege cărările oamenilor, ci stă un *sfinx enigmatic*, care le încurcă sau le dă semnul *echivoc*. Drumețul trebuie să aleagă sub semnul enigmatic al lui *„poate"*; să hotărască sub un semn nehotărît. Încît: ipostaza nouă o modelului originar se structurează inițial din polaritatea afectivă „familiaritate"—„străinătate"; ea se dezvoltă în plan etic ca polaritate a „binelui" și a „răului", iar în planul acțiunii utile, ca polaritate a cîștigului și pierderii, a eficienței și zădărniciei. Întrucît D. D. Roșca nu și-a înscris destinul în ordinea acțiunii *practice* — din care păstrează doar matricea formală la nivelul sensibilității și tema ca temă a gîndirii — carieră vor face doar cuplul afectiv și cel etic. Cuplul *afectiv* alimentează și „enunțul de fundal" — drumul spre imposibila casă —, cuplul *etic* alimentează doar „enunțul de relief". Văzut în perspectiva *drumului*, cuplul etic nu se înfățișează ca o polaritate rigidă și prestabilită *bine—rău* — delimitarea lor *clară* este posibilă doar *acasă* —, ci ca polaritate etică marcată de hazard: *„norocul"* și *„nenorocul"*. E vorba de norocul și nenoro-

cul care-l pasc pe călător pe orice drum, pe gînditor păscîndu-l în drumul spre necesara și imposibila casă.

Astfel ne-am întîlnit cu metafora *labirintului*, al cărui model afectiv-intuitiv se îmbogățește cu un nou element sau ipostază. Întreg labirintul este alcătuit din drumuri *bifurcate*, și la fiecare răscruce stă un *sfinx* care te obligă să hotărăști. Sfinxul cristalizează plastic bivalența *posibilă* a celor două drumuri, ambele necunoscute. „Raționalitatea" și „iraționalitatea", ca și conexiunea celor două determinații încifrate în „enunțul de relief" — și ca o răscruce și ca o cruce — sînt expresia dezvoltată conceptual a bivalenței evenimentelor din care se țese drumul: ele pot fi *familiare* sau *nefamiliare*, *norocoase* sau *nenorocoase*, apropiindu-ne sau îndepărtîndu-ne de casa așteptată. Altfel spus: „raționalitatea" absolută este expresia conceptualizată a *casei pure* — statică și perfect familiară—; „iraționalitatea" absolută este expresia conceptualizată a *drumului pur* — ca perpetuă rătăcire într-un mediu străin; „enunțul de relief" este expresia conceptualizată a paradoxurilor care leagă și despart *casa* de *drum*, sau familiaritatea de străinătate. *Neliniștea* care stă afectiv la baza „enunțului de relief" constă într-o perpetuă mișcare între confortul și disconfortul afectiv, asociate cu caracterul *echivoc* al obstacolelor de pe drum.

3.2.3. **Simțul comun și conceptul reflexiv.** Relația dintre *simțul comun* și *cultura majoră* este una dintre temele esențiale ale filosofiei culturii. Un aspect particular al acestei teme este dat de relația dintre gîndirea *cotidiană* și reflecția *specializată*, fie ea științifică sau filosofică. Soluțiile tipice date acestor raporturi — primul, general; al doilea, particular — sînt în esență trei. Prima soluție, de natură *elitistă*, stabilește o *ruptură* categorică, respectiv o opoziție netă, între cele două niveluri sau ordini ale conștiinței umane. Exemplul și argumentul ei paradigmatic — devenit el însuși loc comun — este „răsturnarea copernicană". A doua soluție, *democratică* dar naivă, merge pe ideea unei simple diferențe cantitative sau de *grad* între cele două ordini, gradele privind diverși parametri care leagă esențial și despart superficial cele două niveluri ale conștiinței. Dacă prima interpretare introduce o *fisură* gravă în ordinea experienței umane generice, a doua riscă să o omogenizeze *nediferențiat*. Prima interpretare are ca supoziție tacită reprezentarea despre simțul comun ca un depozit de *erori* și prejudecăți, uitînd că și teoriile științifice sînt supuse deveniriii și erorii. A doua interpretare are, și ea, o supoziție tacită: ideea despre *universalitatea* rațiunii umane, idee străveche și perenă în istoria filosofiei, de la *logosul* heraclitean, prin gîndul cartezian despre rațiune ca fiind lucrul cel mai bine împărțit în această lume, pînă la teoremele lui Hegel despre rațiunea universală și despre relația dintre filosofie și simțul comun. Tezele filosofiei noastre privind acest raport — teze verificate de diverse cercetări specializate de epistemologie, etnografie culturală și sociologie a cunoașterii — pot fi rezumate astfel:

Între cele două ordini sau niveluri nu există nici o ruptură iremediabilă și nici numai o simplă diferență graduală, ci o diferență *calitativă*. Diferența calitativă se naște în urma *acumulării* unor diferențe graduale, ceea ce înseamnă că între cele două ordini se instituie și un raport de *continuitate*, dar și unul de *discontinuitate*. Întrebarea cheie care se deschide aici este aceasta: în ce constă continuitatea și în ce constă discontinuitatea? Răspunsul de principiu poate fi dat de alte două teze. Prima teză: la nivel structural sau în osatura ei fundamentală, rațiunea umană este *identic* organizată. Aristotel a

făcut teoria acestei organizări din perspectiva *logicii formale,* iar Hegel a făcut-o — cu toate limitele gîndirii lui — din perspectiva *logicii dialectice.* Aceasta înseamnă că toate diferențele ce apar între diverse *configurații* ale gîndirii nu țin de organizarea ei structurală, ci de *conținuturile* ei, aceste conținuturi diverse fiind date de diversitatea *obiectelor* gîndite, a *metodelor* puse în joc și a *supozițiilor* infraraționale ale rațiunii. În această perspectivă largă, unitatea structurală a rațiunii este la fel de legitimă ca și diversitatea, dusă pînă la conflictualitate, a conținuturilor ei. A doua teoremă: așa-numitul *simț comun* este o ipostază sau o modalitate a rațiunii umane, și în analiza datelor lui trebuie să disociem între ceea ce este raționalitate structurală și ceea ce este conținut concret și variat. Dar aceeași operație trebuie făcută și în cazul celei mai specializate teorii, pentru că oricare teorie este perisabilă prin conținuturile ei particulare. Pe această cale însă riscăm să descoperim în spatele gîndirii *cotidiene* și al gîndirii *specializate* o *aceeași rațiune* universală, dar formală și, la limită, vidă și deci inutilă pentru progresul în înțelegerea temei pe care o punem în discuție aici. Riscăm, apoi, să disociem mecanic *formalul* rațiunii de *conținuturile* ei. Pentru a evita aceste două riscuri există două căi, inaugurate deja în cercetările moderne pe diverse ramuri de specializare. Prima cale: explorarea a ceea ce este *valid* la nivelul gîndirii cotidiene, respectiv în istoria acestei gîndiri, deci în *tradiții.* O exemplificare elocventă a acestei căi este *etnoiatria,* care studiază medicina populară, făcînd delimitarea între elementele de cunoaștere și terapeutică *valide,* și încărcătura sau aureola lor *magică.* A doua cale cercetează istoric și sociologic relația reciprocă și dinamică dintre simțul comun și cristalizările culturale specializate. Potrivit relației lor de principiu: *datele* simțului comun sînt un punct de plecare pentru elaborările specializate, iar acestea restructurează simțul comun, unele sau altele dintre *datele* lui. Această mișcare circulară nu ar fi cu putință dacă în spatele conținuturilor concrete, elaborate la cele două niveluri, nu ar sta o aceeași rațiune structurală care asimilează variate conținuturi. Așadar, contrar supozițiilor elitiste, simțul comun nu este doar un precipitat de *erori* și prejudecăți, și el nu este un *invariant.* El se restructurează în corelație cu obiectivațiile culturii majore, specializate. Reprezentată intuitiv, relația celor două tipuri de configurații este una de *intersecție* a sferelor. În zona comună, ele coincid și prin rațiunea structurală și prin conținuturi; zona noncoincidentă a simțului comun este dată de conținuturile lui *neraționale;* zona noncoincidentă a obiectivațiilor majore — științifice sau filosofice — este dată de conținuturi majore *raționale* mai *complexe,* neasimilate încă la nivelul simțului comun, dar asimilabile. Dar cînd această zonă va fi asimilată, cîte o nouă zonă va fi deja circumscrisă în ambele extreme ale sferelor, pe zonele lor noncoincidente.

Acum, potrivit unei alte prejudecăți, s-ar părea că dat fiind gradul mai mare de generalitate și prestigiul carismatic de care s-a bucurat, filosofia ar trebui să se circumscrie la o distanță mai mare față de simțul comun decît știința, sau științele. Relația firească însă este, sau cel puțin ar trebui să fie, alta: filosofia este sau trebuie să fie *mai aproape* de simțul comun decît știința. Și aceasta, din mai multe motive, între care două merită să fie menționate. Simțul comun este, prin definiție, *sincretic,* iar filosofia este, prin excelență, *integrativă;* or, cele două configurații ale spiritului, peste diferența lor calitativă, consună esențial în acest punct al nonspecializării sau nonunilateralității. Apoi, prin însăși universalitatea obiectului ei, filosofia dă o expresie mai adecvată și mai clară raționalității

obiective (legităţii) şi raţionalităţii subiective (logicităţii), decît o poate face ştiinţa, care este marcată de acest paradox: în ea raţionalitatea este angajată *precis*, dar *fragmentar*. În sfîrşit — şi ca semn al acestei mai mari apropieri —, *oricare* fiinţă umană simte *instinctiv* nevoia unei viziuni globale asupra existenţei, dar nu şi aceea a unei specializări într-o ştiinţă sau alta, această a doua nevoie fiind *aleatorie* şi determinată *contingent*. În acest sens, Hegel — cel mai abstract şi mai „ermetic" dintre toţi gînditorii umanităţii, dar şi cel mai profund — a avut dreptate cînd a spus că filosofia nu poate fi altceva decît o *dezvoltare conceptuală* maximă a *simţului comun:* a elementelor lui spontan raţionale, nu a prejudecăţilor şi limitaţiilor lui, ce ţin de conţinuturile determinate pe care el le angajează într-un loc şi timp anume.

Cît priveşte diferenţa *calitativă* dintre componentele raţionale ale simţului comun şi expresia lor filosofică, ea se defineşte pe mai multe planuri, dintre care este suficient să menţionăm doar trei. Mai întîi, elementele simţului comun au un orizont, extensiv şi intensiv, limitat; expresia lor filosofică vizează existenţa *infinită*. De aceea, primele elaborări sînt exprimate într-un limbaj concret şi comun, secundele sînt exprimate într-un limbaj abstract şi specific sau specializat în sensul nonspecializării. Apoi, elementele simţului comun sînt elaborate *spontan;* expresia lor filosofică este elaborată *metodic* şi sistematic. În sfîrşit, elaborările simţului comun sînt *anonime*, pe cînd cele filosofice sînt *individuale* şi personalizate.

Aceste precizări de principiu sînt menite să indice sensul general al relaţiei dintre simţul comun şi filosofie, argumentînd ideea că originea unei concepţii filosofice în datele raţionale ale simţului comun nu este un semn de superficialitate, ci de adîncime şi seriozitate a ei. În acest context se înscrie

şi concepţia filosofică a lui D. D. Roşca. Din punctul de vedere care ne interesează aici, să facem constatarea — prima pe care o poate face oricare cititor al *Existenţei tragice* — că „enunţul de relief" al sintezei este profund înrădăcinat într-un dat esenţial al simţului comun. E vorba de funciara *bivalenţă* a lumii, sau de „polaritatea valorilor" (Vianu), în toate sferele ei. Simţul comun constată această bivalenţă sau polaritate: mai ales în sfera experienţei practice, unde se amestecă rostul şi folosul cu risipa şi paguba; în sfera experienţei morale, unde binele şi răul se îngemănează; în sfera experienţei estetice, unde frumosul şi urîtul îşi dispută graniţa. Simţul comun ajunge şi la elaborări spontan „filosofice", cristalizate în limbaj şi în monumente artistice anonime, şi care ne vorbesc, printre altele, despre rostul şi zădărniciile firii. Distilatele spontan filosofice ale simţului comun, aşa cum sînt ele sedimentate în limbă şi limbaj — după cum notam şi într-un context anterior —, au fost explorate, în ceea ce priveşte limba noastră, de către Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica. D. D. Roşca nu face *teoria* acestor cristalizări spontan-filosofice, ci pleacă *spontan* de la ele, transpunîndu-le sau, mai exact, *distilîndu-le* în expresie filosofică. Pleacă doar de la unele dintre ele, şi în primul rînd de la cele ce angajează *experienţa morală* a simţului comun în general şi a poporului român în particular. O inspectare a paremiologiei poporului român este în această privinţă semnificativă. Pentru a înţelege corect corelaţia dintre experienţa morală anonimă, consemnată în paremiologie, şi „enunţul de relief", două precizări sînt necesare.

După justa observaţie a marelui Haşdeu, proverbele şi zicătorile românilor nu sînt doar ale românilor; ele sînt de circulaţie balcanică şi, pe bucla periferică a spaţiului paremiologic, europeană. Extensia poate merge şi mai departe, întrucît la toate

popoarele, dincolo de nivelul contingent și variabil al moravurilor, purtînd peceți specifice și ireductibile, putem identifica elemente comune de reflecție etică spontană. Acestea alcătuiesc *etosul generic* al umanității, și unul dintre elementele esențiale ale acestui *etos* privește *măsura*, definită atît ca *paradigmă* de comportament, cît și potrivit strategiilor prin care ea se realizează, respectiv prin care se evită excesele. Un alt element conex al măsurii privește *delimitarea*, dar și inextricabila *corelație* dintre bine și rău, această situație reflexivă fiind o intuiție spontan dialectică a bipolarității valorilor. Să facem aici precizarea că una dintre cele mai comprenhensive încercări de definire a profilului spiritual al poporului nostru, deși realizată în schiță, îi aparține lui Athanase Joja.[31] O trăsătură distinctivă a poporului român este considerată tocmai sensibilitatea față de măsură, simțul măsurii: „Consider caracteristică pentru psihologia românului apolinizarea fondului dionisiac, disciplinarea și inflexiunea patosului violent la exigențele formei și măsurii.[32] Din comentariul lui Athanase Joja rezultă că *simțul măsurii* nu este o trăsătură exclusivă, ci doar o dominantă, printre altele, sau că este, cum ar spune George Călinescu, o trăsătură „cu precădere", care își definește timbrul specific în corelație cu alte trăsături ale unei constelații sincretice și sintetice. Pe de altă parte, numai limbajul nietzcheian folosit de autor (apolinic, dionisiac) lasă impresia că „simțul măsurii" ar fi considerat de proveniență sau rezonanță elenă. De fapt, autorul merge pe ideea etnogenezei autohtone a simțului măsurii, care se distilează pînă în planul culturii majore, simțul măsurii fiind la poporul român: „În fond, un efect al

[31] Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român*, în *Logos și ethos*, Buc., 1965.
[32] *Ibidem*, p. 285.

istoriei sale, al originilor sale, al experienței sale de viață, al vicisitudinilor traversate în geografia unitară și armonioasă a României, care ea însăși invită la măsură".[33]

A doua observație: cercetînd paremiologia, dar și alte documente sau obiectivații ale gîndirii populare, constatăm că accentul axiologic al sensibilității și reflecției merge, preferențial, pe cultivarea pozitivă a *binelui* și a *măsurii*, și mai puțin, sau în chip indirect și adiacent, pe extirparea răului și evitarea exceselor. Altfel spus, etosul popular, deși spontan dialectic, este fundamental pozitiv și constructiv. Accentul axiologic al *atitudinii eroice* din *Existența tragică* este însă orientat preferențial *critic*, spre învingerea *iraționalității* lumii, și doar indirect sau adiacent spre promovarea raționalelor ei. Accentul cade nu pe construcția *pozitivă*, care presupune prealabila învingere a obstacolelor entropice, ci, invers, pe învingerea obstacolelor ca operație *prealabilă* și preparativă a construcției ontice. Această inversare de accent în cadrul elaborării individuale a sintezei — pusă în comparație complementară cu tipul de elaborare colectivă sau anonimă — se corelează, la nivelul sensibilității originare, cu drumul spre necesara și imposibila casă, iar la nivelul soluției ontologice a răului existenței, cu absența unei soluții pozitive ultime și certe.

Paremiologia noastră privind tema măsurii — corelată cu aceea a binelui și răului — este atît de bogată și de nuanțată, încît din ea s-ar putea structura un tratat implicit de etică, pe care bătrînul Aristotel l-ar putea recunoaște ca fiind al său. Din acest vast document și monument anonim e suficient să selectăm un eșantion reprezentativ, cu cîteva piese cheie. Cheia de boltă e dată de zicala „Ce-i prea mult nu-i sănătos". Ca și celelalte spuse

[33] *Ibidem*.

populare, enunțul anonim, în maxima lui simplitate, șlefuit de timpul experienței ca piatra de curgerea apei, vizează toate sferele activității umane și toate excesele ce pot să le însoțească.

Pot urma, în ordine logică, două enunțuri complementare, care alcătuiesc axele intuiției dialectice a relației dintre bine și rău. Prima ne spune că „Mai binele este dușmanul binelui", enunț interpretabil la nivel concret, dar corect și univoc în semnificația lui generală: orice exces este un rău, chiar și excesul binelui. A doua ne spune, invers, sau complementar, că „Binele încape oricît" și că, deci, niciodată omul nu poate ajunge la *prea mult* bine, sau la un *ultim* bine. În sfîrșit, un alt enunț care închide acest model etic simplificat exprimă în chip direct relația *euristică* a celor două valori: „În tot răul este și un bine". Această maximă de o tulburătoare adîncime a fost prelucrată intelectual în tema despre „lovitura bună a destinului". O regăsim în concepția speculativă a lui Hegel despre relația dintre bine și rău în istorie și, mai general, în tema *negativității*. O identificăm și în *Manuscrisele* de tinerețe ale lui Marx, gînditor care consideră că *suferința* — corelatul psihologic al răului — este o modalitate esențială prin care omul devine conștient de sine, sau prin care își dezvoltă conștiința de sine existentă. Maxima „În tot răul este și un bine" trimite direct la o ramură a „enunțului de relief", care ne spune că oricare „irațională" ascunde o latentă „rațională", sau că „irationala" poate fi *raționalizată*. Nu identificăm însă în paremiologie complementara acestei maxime, care ne-ar putea spune că: „În tot binele este și un rău". Dimpotrivă, maxima „Ce-i bine nu-i rău" ne pune în fața unei reprezentări pure și omogene asupra *binelui*, care exclude fără rest răul. Așadar, în reflecția etică spontană, bipolaritatea valorilor este asimetrică în două înțelesuri: răul poate conține binele (semn de realism al gîndirii), dar binele nu poate conține răul (semn de puritate a sensibilității și gîndirii morale, dar și de dogmatism latent și naiv); apoi, accentul cade, în conștiința populară, pe promovarea binelui, nu pe extirparea răului, acesta fiind un semn al orientării funciar pozitive a etosului popular. Prin ambele sale caractere, etosul popular este și static și dinamic, și paradigmatic dar și relațional, accentul căzînd însă pe ceea ce este *static* și *paradigmatic*, deci veșnic în ordinea valorilor, a etosului lor.

Văzut din această perspectivă și complementar cu etosul popular din care pleacă, „enunțul de relief" este structurat prin modificarea sau inversarea unor accente. Enunțul filosofic este structurat pe o relație de implicație reciprocă de tip euristic: „raționalele" și „iraționalele" se conțin și se implică *reciproc*, încît oricare „rațională" poate conține sau declanșa o nouă „irațională". Această bisimetrie ține de dezvoltarea pînă la limită a dialecticii spontane a gîndirii cotidiene, dezvoltare catalizată de contactul cu dialectica hegeliană, care, mai ales în *Fenomenologia spiritului,* indică limitele consecutive ale tuturor configurațiilor pozitive, sau „bune", ale spiritului. Apoi, la nivel axiologic, enunțul vizează preferențial „iraționalitatea" existenței, despre care se afirmă că este, deocamdată, mai mare decît sfera „rațională", și vizează apoi eliminarea „iraționalității", ceea ce indică participarea gînditorului la climatul de *criză* înțeleasă ca o latură a societății moderne românești și internaționale din perioada interbelică. În sfîrșit, între dimensiunea statică și cea dinamică a bipolarității valorilor, accentul cade pe dimensiunea *activ-dinamică,* ceea ce indică ieșirea gînditorului din climatul „închis" al culturii și civilizației *tradiționale* și înscrierea lui în coordonatele inițiativei individuale, cultivată de structurile civilizației moderne de tip burghez. Pe

această latură — ilustrată în sfera experienței morale — „enunțul de relief“ indică înrădăcinarea lui *în* și dezrădăcinarea lui *față de* simțul comun tradițional. Caracterul *clar* al dezrădăcinării este dat de amintitele deplasări de accent ale „enunțului de relief“ față de liniile de orientare ale etosului popular. Caracterul *adînc* al înrădăcinării iese la suprafață mai tîrziu, în etapa dezvoltării complementare a sintezei. Revenirea în țară, după o îndelungata absență, și identificare, pe planul major al culturii, cu destinele țării se însoțește și cu o „regăsire“ a unor accente mai vechi ale etosului popular. *Valorile veșnice,* care delimitează net între adevăr și eroare, între bine și rău, între drept și nedrept, este o reluare în planul culturii majore a maximei simple, anonime și fundamentale: „Ce-i bine nu-i rău“. Nu este vorba despre o trădare sau regresiune. „Enunțul de relief“ rămîne, mai departe, valabil în plan metafizic, plan în care „raționalele“ și „iraționalele“ se pot implica și înlocui *reciproc* în eternitate. În planul istoriei umane constituite și în coordonatele ei valorice cristalizate, adevărul, binele și dreptatea se delimitează și trebuie delimitate net față de opusele lor. Căci nealimentată de un etos mai adînc, metoda euristică practicată de autor, ca și dialectica, de altfel, riscă să se degradeze în scepticism și amoralitate, în cel mai bun caz în scepticism și amoralitate. Accentul pus pe „valorile veșnice“ în etapa dezvoltării complementare a sintezei scoate la suprafață, într-un tîrziu, ceea ce exista de la început: solidaritatea mai adîncă și mută cu etosul popular. Solidaritate mediată prin dialectica gîndirii individualizate, care *deschide* problematic etosul anonim și omogen, dar nu îl trădează. Două referințe culturale exterioare — cu valoare de intermezzo — pot lămuri suplimentar sensul relației pe care o analizăm.

Să începem cu precizarea de principiu că un enunț filosofic autentic trebuie să aibă o dublă corespondență: pe de o parte, în *unele date* ale simțului comun; pe de altă parte, în unele dintre *datele esențiale* ale cunoașterii științifice. E vorba, și într-un caz și în altul, doar de *unele date*. Notam mai înainte că datele simțului comun de la care pleacă *genetic* enunțurile filosofice, sau la care se raportează prin *corespondență,* au deschidere și valoare universală. Datele simțului comun se pot constitui și se constituie efectiv în oricare timp sau spațiu al experienței umane generice. De aceea, un enunț filosofic pleacă genetic dintr-o experiență comună determinată, circumscrisă spațio-temporal, dar poate avea corespondențe cu experiențe similare din oricare alt timp și spațiu cultural sau socio-uman. O plastică ilustrare a acestei corespondențe, cu referință la „enunțul de relief“, o constituie *Cartea lui Iov,* monument literar și etic al *Vechiului Testament,* în care se sedimentează, la urma urmei, o înțelepciune milenară a simțului comun. Din perspectiva de gîndire generală a filosofiei noastre, interpretarea miturilor religioase trebuie să plece de la distincția metodică dintre *sacru* și *profan,* sau dintre *simbolic* și *real*. Această distincție are ca fundament ontic faptul că religia în genere este o modalitate de *înstrăinare simbolică* a valorilor profane, *nonreligioase*. Sub suprastructura sacră a miturilor pot fi decelate valorile umane sedimentate în infrastructura lor. Sau, în altă expresie, sub imaginarul simbolic sau virtual transcendent poate fi descifrat hermeneutic realul imanent. Cu această metodă vrem să reliefăm aici doar dimensiunile etico-filosofice ale acestei cărți — *Cartea lui Iov*.

Cartea începe prin pariul din ceruri dintre Dumnezeu și Diavol, prefigurare a pariului din *Faust*. Neamul omenesc a părăsit cărările drepte ale Dom-

nului, vrajba și păcatul împînzind pămîntul. Diavolul surîde satisfăcut în fața acestui spectacol pîndit de spectrul Sodomei și Gomorei și îl stîrnește pe Dumnezeu cu întrebarea și mirarea sa vicleană: iată ce fac acolo jos cei făcuți după chipul și asemănarea ta! Dumnezeu, care nu gîndește statistic, îi răspunde că există totuși, acolo jos, un credincios, Iov, care nu s-a abătut și nu se va abate niciodată de la dreapta credință. Diavolul răspunde subtil că Iov nu iese din cărările Domnului pentru că este fericit și are tot ceea ce îi trebuie; dacă, însă, ar fi nefericit, și-ar pierde, cu siguranță, și el, credința. Și, astfel, începe încercarea credinței lui Iov. Bătrînul Iov începe să fie bătut, nu se știe dacă de către Diavol sau de către Dumnezeu, oricum însă, prin consensul lor. Am putea spune aici că Dumnezeu (sau Diavolul) nu-l bate pe Iov suficient de *sistematic*. Iov este bătut, de fapt, pe *trei cercuri* concentrice, dar cartea despre el asimilează primele două cercuri ale nefericirii lui. Delimitînd cele trei cercuri — prin desfacerea celui intermediar, asimilat de textul biblic în cele două cercuri narate —, bătrînul Iov este bătut mai întîi pe cercul cel exterior, cercul lui *a avea*. Tot ceea ce *are* Iov — casă, ogoare, turme — se ruinează și se pustiește. Iov rămîne nestrămutat în credința lui, cu binecunoscutul argument al resemnării fidele: „Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvîntat“. Încercarea credinței lui crește, și Iov este bătut pe al doilea cerc, cercul intermediar, dintre *a avea* și *a fi*. Feciorii și fetele, ginerii, nurorile și nepoții mor toți, parcă fulgerați scurt de un blestem neiertător. Acest al doilea cerc este intermediar între *a fi* și *a avea*, pentru că: pe de o parte, membrii familiei lui Iov sînt o prelungire *a ființei* lui — os din osul lui, carne din carnea lui și sînge din sîngele lui — și sînt apoi, *ei înșiși*, fiecare în parte; pe de altă parte însă, ei toți sînt *ai lui* Iov, și Iov *îi are* și pe ei, nu numai casa, ogoarele și turmele pe care, acum, nu le mai are. Lovitura este cumplită, dar Iov rămîne nestrămutat în credință și curmă vorba soției lui, care îl îndeamnă, ca o a doua Evă, să-l blesteme pe Dumnezeu. La îndemnul Diavolului, încercarea credinței crește și ajunge la limită. Iov este lovit pe al treilea și ultimul cerc, cercul lui *a fi*, cerc coincident cu punctul. Iov este lovit în ființa lui *individuală*, corpul însuși fiindu-i degradat în mizeria bolii. Ca să-și astîmpere suferința, el se ascunde în gunoi, așa cum va face mai tîrziu, potrivit unei legende, Heraclit din Efes. Marele artist Mestrovici îl surprinde sculptural pe Iov în acest moment. Sculptura lui Mestrovici, realizată în lut — materia mizeriei — reușește o magistrală sinteză a ipostazelor ființei sufletești ale lui Iov. Privind spre cer, cu brațele ridicate, Iov este încercat în același timp de acest triptic interior care, verbalizat, sună astfel: „Doamne, cu ce ți-am greșit de mă bați?“; „Pînă cînd o să mă mai bați, Doamne?“; „Îndură-te, Doamne, de mine și nu mă mai bate!“

În starea de suferință descumpănită în care se află, Iov este căutat de trei prieteni, care, auzind de nenorocirile lui, vin de departe, ca să-l consoleze: probabil că aceasta este o prefigurare a venirii celor trei magi la nașterea lui Isus Hristos, din *Noul Testament*. Din acest punct, *Cartea lui Iov* desfășoară o compoziție stilistică, dialogată și polifonică, de mare rafinament. În esență, este vorba despre dialogul consecutiv și alternant dintre Iov și fiecare dintre cei trei sosiți. Fiecare dintre cei trei prieteni are o „voce“ distinctă, a lui, dar toți trei pun în joc aceeași *temă*, ca un laitmotiv într-un registru de trei variațiuni. E vorba de o temă prin excelență etică, și ea pledează — în expresie interior generică — ideea unei perfecte *corespondențe* dintre *vinovăție* și *pedeapsă:* dacă Iov

este pedepsit, înseamnă că undeva sau cîndva el *a greșit*. Problema este doar unde, cînd și cum a greșit el. Iov le răspunde pe rînd și alternativ celor trei prieteni, pe măsura „vocii" fiecăruia, și tot într-un registru de variațiuni el pledează o *contratemă:* el a căutat în cugetul său interior și în faptele sale exterioare, a cercetat înspre miazăzi și miază-noapte, înspre soare-răsare și soare-apune, și nicăieri nu a putut găsi umbra vreunei vinovății a lui. Dacă prietenii i-ar putea spune care îi este vina, el ar accepta supus pedepsele care l-au lovit. Dar nici ei, prietenii, și nici chiar Dumnezeu nu-i spun unde și care i-ar putea fi vina. În expresie generalizată, contratema ne spune că: desigur, între vinovăție și pedeapsă *trebuie* să existe o corespondență deplină, dar, în acest caz, al lui Iov, corespondența doar *trebuie* să fie, dar *nu este*. Sören Kierkegaard, căutîndu-și prefigurări în istorie, a afirmat că Iov este primul existențialist. Existențialistul danez l-a înscris pe biblicul Iov în aria spirituală a filosofiei lui, avînd în vedere *unicitatea*, singularitatea și singurătatea lui Iov, în suferința lui nemotivată printr-o vinovăție. Cartea are, desigur, și acest înțeles, dar înțelesurile ei sînt mai bogate și mai adînci. Unul dintre ele — cel care ne interesează aici — înfățișează o corespondență directă și evidentă cu structura „enunțului de relief" din *Existența tragică*. E vorba, în *Cartea lui Iov*, de confruntarea a două poziții fundamentale etico-filosofice, distilate la nivelul experienței concrete de viață și al reflecției spontane exprimate într-un monument anonim de cultură. Prima poziție cristalizată în tema pledată de prietenii lui Iov ne spune că între *vinovăție* și *pedeapsă* nu numai că *trebuie* să existe, ci că și *există, oricînd* și *oriunde*, o corespondență perfectă. Poziția este *raționalistă* pe coordonata lui *trebuie* — căci sus-menționata corespondență este valoric rațională —, dar este *dogmatică* pe coordonata lui *este*, și anume în măsura în care această poziție crede despre corespondență că se realizează oricînd și oriunde. Această poziție este echivalentul spontan reflexiv al postulatului raționalității integrale a existenței, față de care D. D. Roșca se delimitează critic în *Existența tragică*. A doua poziție cristalizată în tema pledată de Iov ne spune că între vinovăție și pedeapsă *trebuie* să existe o corespondență — și avînd această convingere, Iov însuși își caută propria vinovăție —, dar corespondența nu se realizează oricînd și oriunde — încît Iov nu-și poate descoperi vinovăția unde ea nu există. Absența corespondenței este o *irațională* valorică. Dacă Iov și-ar fi generalizat propria experiență în modalitate kierkegaardiană, el ar fi tras concluzia că întreaga existență este irațională, și ar fi stat pe postulatul opus, față de care se delimitează critic D. D. Roșca, cel al iraționalității integrale a existenței. Dar Iov nu face așa ceva: fiind convins că amintita corespondență *trebuie* să existe, el doar constată că aceasta nu există în cazul lui, de unde și imensa descumpănire care îl răvășește. Invers, printr-o schiță de generalizare care utilizează o sinecdocă, Iov constată — ca un discret reproș adresat lui Dumnezeu — că, adesea, pe pămînt, cel *nedrept* nu este pedepsit, ceea ce reprezintă tot o *nonechivalență* între vinovăție și pedeapsă, deci tot o irațională de semn contrar. Tema *Cărții lui Iov* este deci un echivalent spontan-reflexiv al „enunțului de relief"; echivalent doar spontan-reflexiv, pentru că iraționalitatea nu este afirmată ca o a doua dimensiune generică a existenței — coexistentă cu raționalitatea ei —, ci e localizată ca o „*irațională*" delimitată a propriei sale vieți. Finalul *Cărții lui Iov* — amar și mistic, de fapt, apoi dezlegînd fasicnanta carte printr-un „deus ex machina", la propriu — nu ne mai interesează,

pentru că este neconcludent pentru tema pusă în joc în acest capitol de analiză.

La identificarea unei corespondențe între *Cartea lui Iov* și „enunțul de relief" ne invită nu numai similitudinile de semnificație, ci și fascinantul final al *Existenței tragice*, care reia nu atît tema biblică a „deșertăciunii deșertăciunilor" *(Ecleziastul)*, ci mai ales atmosfera morală din *Cartea lui Iov*, final în care, însă, Dumnezeu nu este prezent, sau este cu desăvîrșire absent, fiind înlocuit cu soarele care răsare și pentru cei buni și pentru cei răi, și cu ploaia care cade egal peste cei drepți și peste cei nedrepți.

Motivul *echivalenței* dintre vinovăție și pedeapsă (vocea celor trei prieteni) și motivul *nonechivalenței* (vocea lui Iov) sînt laitmotive distincte și opuse ca sens ale aceleiași teme. Altfel spus, în *Cartea lui Iov* ele sînt separate. În tragedia antică însă, după cum vom vedea, cele două motive sînt unificate în marea temă a *vinovăției fără vină*, căreia îi dă glas vocea corului antic. Destinul personajului tragic este marcat de o concomitentă echivalență și nonechivalență între vinovăție și pedeapsă, și acest paradox este temeiul axiologic al celebrului *catharsis* aristotelic. Altfel spus, aici, *„r"* și *„ir"* nu mai sînt delimitați și separați, ci sînt îngemănați *inextricabil*. Dar aici — după cum am arătat în subcapitolul inițial, *Schiță pentru un destin* —, nu mai este vorba de o simplă corespondență, ci de o influență directă, după mărturisirile autorului *Existenței tragice*.

A doua referință culturală vizează nu planul *valoric*, ci cel *epistemic*, cu referință la domeniul socio-cultural și etico-utilitar al experienței umane. Nu e vorba doar de o corespondență cu enunțul, ci și de o *confirmare* științifică a lui. E vorba de trei secvențe ce țin de nivelul ontic al socialului.

Prima secvență vizează natura specifică a condițiilor în care a putut să apară societatea. În aprecierea corectă a sociologului român Traian Herseni, primele civilizații nu au apărut nici în zonele *tropicale* — în care există o abundență de produse naturale —, nici în zonele *arctice* — în care există o penurie de produse, asociată cu ostilitatea excesivă a naturii —, ci în *zonele intermediare*. Relația dintre contextul naturii și apariția societăților umane ia această înfățișare paradoxală, sintetizată de către Traian Herseni pe baza a numeroase fapte de cercetare științifică: „Ceea ce a fost inițial necesar și avantajos pentru oameni a devenit un dezavantaj, iar ceea ce a fost dezavantajos a devenit, dimpotrivă, un avantaj foarte prețios și de foarte lungă durată".[34] Dar relația contradictorie dintre om și natură este generalizată de către sociologul român dintr-o perspectivă cu deschidere filosofică, în afirmația că, o dată cu dezvoltarea societății, omul devine „mai stăpîn pe natură, dar în același timp mai dependent de ea".[35] O similară relație paradoxală definește dezvoltarea societăților umane în raporturile lor reciproce, și a fost definită drept legea *privilegiului rămînerii în urmă.* Societățile mai avansate în planul culturii și civilizației sînt marcate de inerția propriilor lor tradiții. O țară mai puțin dezvoltată poate prelua capitalul cultural și civilizatoriu pozitiv al țării precedente — nu și inerțiile tradiției sau ale organizării ei birocratice —, ajungînd astfel să o depășească. Herseni ilustrează acest paradox cu relația dintre cultura *elenă* și cea *orientală*, relație pe care a tratat-o în același spirit și D. D. Roșca, în *Minunea greacă*, fără să o numească așa cum este numită azi. Să menționăm aici faptul că dezvoltarea capitalismului în țara

[34] Traian Herseni, *Sociologie*, București, E.S.E., 1982, p. 546.
[35] *Ibidem*.

noastră, într-un timp mult mai scurt decît în Occident, ține de aceeași lege și nu doar de „vitalitatea burgheziei române", care îl entuziasmează pe marele ei ideolog Ștefan Zeletin. Un alt fapt semnificativ ce intră în aria aceleiași legi a fost sesizat de către clasicii marxismului, care consideră că filosofia clasică germană realizează în plan spiritual *revoluția* care în Franța s-a realizat în plan politic, în condițiile de *vecintătate* a celor două țări cu multe interese adverse. Dar legea menționată, cu faptele ei amintite și cu multe altele posibile, stă într-o evidentă corespondență cu „enunțul de relief", potrivit căruia o rațională conține o nouă irațională, și invers.

A treia secvență ontică ce ține de situația actuală a umanității în relația ei cu natura — ca o continuare și reluare a începuturilor acestei relații — este definită de un alt fapt științific. În acest fapt este angajată tot metafora epistemică a *cercului*, dar nu e vorba de cele trei cercuri concentrice ale lui Iov, ci de „cercul care se închide". Barry Commoner recurge la o analiză cu linii relevante de sinteză a relației dintre valorificarea tehnologică a realității (naturii) și resursele acesteia, respectiv consecințele valorificării în raport cu natura valorificată. Concluziile autorului — care merg pe matricele științifice de analiză ale *Clubului de la Roma* — stau într-o corespondență vecină cu identitatea față de semnificația dinamică a „enunțului de relief". Una dintre concluziile analizei economice vorbește despre „legătura paradoxală dintre rentabilitatea unei activități economice și tendința ei de a-și distruge propria bază ambientală[36]. Într-o formulare și mai explicită: „Întrucît utilitatea capitalului convențional depinde, la rîndul ei, de existența capitalului biologic, a ecosistemului, atunci cînd acesta din urmă este nimicit, dispare și sus-amintita utilitate. Astfel, în ciuda prosperității lui aparente, sistemul este de fapt împins către faliment. Degradarea mediului reprezintă un factor *ascuns* crucial și posibil fatal al funcționării sistemului economic". Pe un alt plan de realitate, creșterea potențialului *constructiv* al umanității — realizat prin dezvoltarea științei și tehnologiei — este un proces echivalent cu creșterea potențialului *posibil distructiv*. În expresie conceptualizată, analizele lui Commoner vor să ne spună că extensia *excesivă* a unei *raționale* devine, pe nesimțite (în chip „ascuns", zice el), o irațională. Metafora „cercului care se închide" definește ideea suprimării bazei unei activități prin *excesul* ei, și ea este o metaforă a sinuciderii. Dar — ca să ne întoarcem la punctul de plecare —, semnificația acestei metafore triste este o reluare în planul practic al activității industriale neraționalizate, ca și în planul reflecției științifice despre această activitate, a străvechii înțelepciuni populare: „ce-i prea mult nu-i sănătos".

Dincolo de toate diferențele pe care le-am aproximat, dubla corespondență dintre „enunțul de relief", pe de o parte, cu unele date ale *simțului comun* și cu unele date ale *științei*, pe de altă parte, este evidentă. Un enunț filosofic mare și adevărat trebuie să înfățișeze această dublă corespondență, atît la nivel *genetic* (de constituire), cît și la nivel *structural* (de semnificație). „Enunțul de relief" este un astfel de enunț.

3.2.4. Criza pe „creasta valului". „Enunțul de relief" este una dintre expresiile cristalizate ale *crizei* și *nevoii* de a depăși criza raționalismului din cultura modernă. Cea mai concludentă formă a acestei crize din palierul culturii majore s-a manifestat în filosofie și știință. Criza se manifestă ca o rup-

[36] Barry Commoner, *Cercul care se închide*, E.P., București, 1980, p. 261.

tură și ca o opoziție între două tipuri fundamentale de raționalism. Bachelard a exprimat ideea acestei crize vorbind despre opoziția dintre „spiritul cartezian“ și „spiritul noncartezian“ în gîndire, și mai ales în gîndirea științifică. În esență, spiritul cartezian — asimilabil cu ceea ce noi numim spirit laplacean — se bazează pe ideea unei *ordini* infinite, nelimitată în spațiu și perfect previzibilă în timp. Această ordine scapă sau nu integrează dimensiunea *aleatorie* a existenței. Am făcut în primul volum al exegezei noastre cîteva referințe privind categoria „întîmplării“ în istoria filosofiei de la Aristotel la Hegel. În esență, chiar atunci cînd *„întîmplarea“* a fost recunoscută ca element al existenței, *locul* ei rămînea minor; superficial și provizoriu în raport cu o *necesitate* adîncă și esențială. Gîndirea rămîne deci *substanțialistă*[37], fiind marcată subsidiar de ideea matricealã a *solidelor,* care este un fel de „paradigmă“ a gîndirii. Luăm euristic aici termenul paradigmă aproximativ în accepția lui Kuhn. Dacă exprimăm aceeași idee în limbajul matricii *G—P—I,* esențial și peren este *G,* în timp ce *I* este neesențial, el fiind într-un fel sau altul reductibil la, sau integrabil în *G.* În plan spiritual, criza se manifestă prin descoperirea și accentuarea ponderii pe care elementul aleator — și individualitatea, ca expresie a acestui element — o are în sînul existenței. Fizica — de care era legat mai puternic determinismul laplacean — a deschis cea mai puternică breșă în interiorul acestui determinism. Am putea spune aici că primul care ajunge la *exces* ajunge și la *nevoia* ieșirii din el. Dar poate ajunge și la excesul

[37] Prin termenul „substanțial“ — derivat de la *substanță* — desemnăm structurile sau configurațiile — fie ele practice sau spirituale — care sînt omogene, grupale închise, stabile, previzibile. Complementar, configurațiile nonsubstanțiale sînt: eterogene, individualizate, deschise, instabile, imprevizibile.

opus. „Relația de indeterminare“ a lui Heisenberg este limita excesului opus, care, o dată cu determinismul clasic, neagă orice fel de determinism. În celebra și mult controversata „relație de indeterminare“ se ascunde — la nivelul sensibilității subiacente — atît oroarea față de, cît și nostalgia după determinismul clasic, în virtutea căruia lumea în întregul ei este infinit transparentă și familiară, ca un cuib, sau ca o casă. În planul gîndirii filosofice, breșa în raționalismul cartezian o face, fără îndoială, pe de o parte dialectica hegeliană, pînă la un punct, pe de altă parte — și în chip radical din perspectiva ce ne interesează aici — existențialismul. Dacă vrem să găsim — așa cum găsește Mounier — elemente de existențialism în istoria gîndirii, le putem găsi și la Sf. Augustin. Trebuie însă să avem în vedere că la marele teolog aceste elemente sînt funcționale în raport cu o gîndire care, în ultima ei substanță, este dogmatică și, deci, substanțialistă. Căci accentul nu cade pe „eul“ care se zbate, ci pe „Celălalt“, spre care, sau „întru care“ zbaterea se petrece. Tot astfel, dacă ne referim la Berkeley, celebrul său idealism subiectiv este doar o parte — strategică și funcțională — a gîndirii sale, care, în ultimă instanță, este menită să argumenteze, împotriva marelui „idol“ al materiei, existența lui Dumnezeu. Existențialismul este legat de numele lui Kierkegaard, dar în dialectica descumpănită a marelui danez existența lui Dumnezeu nu este contestată, aici fiind *problematică* și infinit *deschisă* doar relația dintre eul solitar și unic, și Celălalt. Prin instinctul filosofic adînc și sensibilitatea de excepție, Albert Camus a intuit că în toate viziunile moderne asupra existenței — le-am spune noncarteziene — există în cele din urmă o „trădare“. „Trădarea“ constă în faptul că, direct sau indirect, pe căi ocolite și uneori sofisticate, aceste viziuni conservă tacit un ultim *fundament* al exis-

tenței, care îi asigură sensul. Am spune că acest ultim fundament — oricît de rarefiat sau vag ar fi — este modelat după fizica solidelor și este în esență substanțialist. Intuiția lui Camus poate fi dezvoltată. Acest reziduu substanțialist poate fi identificat și în filosofia sartreană; căci ce altceva este conceptul *ființei* definite ca *pură omogenitate opacă* decît forma *moartă* și *reificată* a lui Dumnezeu? Acest reziduu ultim și substanțialist se conservă și în filosofia materialistă, cîtă vreme ea rămîne nedialectică, sau doar formal dialectică, și sub acest formalism retoric concepe materia ca pe o masă fantomatică aflată în spatele formelor existenței — i-am zice monoteism ateu — sau dizolvată în formele existenței — i-am zice politeism ateu. Din acest punct de vedere, una dintre formele cele mai pure pe care le ia criza raționalismului în filosofie o exprimă — fără a fi un profesionist al filosofiei — Albert Camus, care „nu trădează". Dacă poate fi vorba aici de o „trădare", aceasta ar putea fi identificată numai în substanțializarea *nevoii de sens,* coexistentă cu conștiința secundă, ea însăși substanțializată, a *absenței sensului.* Dar această „trădare" ține de o altă poveste.

În ordine epistemologică, un fapt este cert: în știință, criza raționalismului este legată de descoperirea dimensiunii *aleatoare* a existenței, indiferent dacă încercările de a regîndi această dimensiune nou descoperită merg de la postularea *aleatorului pur* („relația de indeterminare") pînă la ideea unei „logici a hazardului", echivalentă cu o altă raționalitate.

Pe planul crizei raționalismului tradițional putem identifica nu numai corespondențe, ci și *similitudini adînci,* de structură, între Albert Camus și D. D. Roșca. Cei doi gînditori și-au elaborat opera fără să se cunoască, deci în paralel. D. D. Roșca a recunoscut în Camus, ca și în Pascal, un spirit fratern.

Dacă *Existența tragică* s-ar fi tradus la timp în franceză, recunoașterea ar fi fost, cu siguranță, *reciprocă.* Tot astfel, pe un alt plan al filosofiei, există similitudini între concepția lui Jean Piaget despre relația dintre filosofie și știință, și aceea a gînditorului român. E adevărat că aici similitudinile țin doar de cîteva teme, fiind secondate de diferențe serioase. Dacă e vorba de aceeași criză a raționalismului clasic manifestată în știință, găsim coincidențe surprinzătoare între *Existența tragică* și o carte de larg răsunet, a lui Jacques Monod — *Hasard și necesitate.* Similitudinea se referă chiar la tema pe care o analizăm aici, iar analiza comparativă a celor două lucrări ar putea face obiectul unei preocupări speciale. Aceste similitudini, ca și altele, adeveresc două fapte: că gînditorii menționați — ca și mulți alții — participă la o criză *epocală,* legată de o mutație fundamentală în cultura europeană, nu legată de un eveniment teoretic sau practic particular; că soluțiile de ieșire din această criză sînt particulare — dincolo de notele lor generice vagi — și că sînt determinate de factori contextuali, ei înșiși esențiali. În configurația acestora intră, desigur, potrivit teoriei palierelor (pe care o folosim), variabila *individuală,* dar ca una modelată de context, nu ca una pur aleatorie sau pur contingentă.

Așadar, în plan științific, criza se manifestă ca trecere de la ceea ce Bachelard numește „spirit cartezian" la „spiritul noncartezian". În planul gîndirii filosofice și pe o direcție semnificativă a ei, criza raționalismului este dată de descoperirea și suprasolicitarea subiectivității individuale, opusă unei ordini raționale a existenței, fixată în structuri conceptuale reificate. Ea se exprimă — de la Kierkegaard la Camus — prin opoziția dintre *conceptul* universal, abstract, previzibil și reificat și *experiența* individuală, concretă, imprevizibilă și vie. În termeni metafizici și cu semnificație axiolo-

gică, aceeași criză se exprimă ca opoziție între un sens fundamental *părăsit* și un nou sens, *căutat*, dar *negăsit*.

În cultura noastră filosofică, acest mare moment de criză îl exprimă magistral D. D. Roșca, prin „enunțul de relief". El se încadrează însă într-un context național. Încercările de sinteză asupra filosofiei românești interbelice identifică drept una dintre tendințele ei dominante tocmai lupta dintre *raționalism* și *iraționalism*. Desigur că dacă luăm formele degradate ale iraționalismului, acestea au un loc și o pondere periferică în cultura noastră, încît orientarea raționalistă nu are un adversar foarte serios[38]. Dar această perioadă trebuie să o gîndim mai degrabă ca un efort mare de a ieși din criza raționalismului clasic, sau tradițional; ceea ce presupune nu atît o luptă cu iraționalismul minor (necesară și ea), cît un efort creator și constructiv de elaborare a unui *nou raționalism*, în situația în care raționalismul marxist nu era încă asimilat pozitiv și amplu în filosofia noastră interbelică.

În acest efort pozitiv, de descifrare a unui alt tip de raționalism, trebuie să circumscriem gîndirea lui

[38] În eseurile de tinerețe, orientate polemic împotriva formelor iraționalismului, Mihai Ralea merge pe ideea că dominantele culturii române, în întregul ei, sînt *raționalismul* și legătura ei cu *interesele naționale*. Cu referință la filosofia românească, D. D. Roșca apreciază că dominantele ei sînt *raționalismul* și *umanismul*. Teoria acestor coordonate s-a acreditat cultural. Astfel, tratatul de *Istoria filosofiei românești (*vol. II, București, Ed. Ac. R.S.R., 1980) este structurat pe opoziția dintre „orientarea realist-raționalistă" și „orientarea spiritualistă". În același sens, Z. Ornea ne oferă un tablou cultural-filosofic dens și bogat informat al opoziției dintre *raționalism* și *iraționalism* în ceea ce el numește „deceniul de răscruce" al culturii interbelice *(Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, pp. 235—300). Raționalismul fiind o dominantă, problema care este controversată și rămîne încă deschisă este aceea a *surselor* și *ponderii* iraționalismului în cultura și filosofia interbelică.

D. D. Roșca. Această gîndire caută un *alt raționalism*, în replică și față de raționalismul tradițional și față de iraționalism.

Cînd am analizat etapa „prefigurării temelor", am arătat că în contact cu meditația pascaliană, tînărul D. D. Roșca accentuează ideea unei „logici a individualului" și invocă „spiritul de finețe" ca o modalitate de a da seama sau de a sesiza ceea ce este *calitativ* și *ireductibil* în sfera tuturor fenomenelor existenței. Dincolo de geniul previzionar al lui Pascal — care este revendicat de *existențialism* în filosofie și de știința modernă ca precursor al calculului infinitesimal —, acest contact are valoarea unui *catalizator*, fiind un *pretext* prin care tînărul gînditor își cristalizează participarea directă la climatul „noncartezian" al vremii, climat care pune în joc aleatorul și individualul. Mișcarea de la trecut la prezent — de la Pascal la elogiul lui — este determinată, de fapt, invers, de la prezent spre trecut, prezentul fiind „noncartezian".

Acest *prezent*, împotriva acuzației frenetice a lui Nietzsche, are, de fapt, un „stil", deci coordonate largi sau *dominante*, care se manifestă în toate sferele culturii, deci și la nivelul extrateoretic al palierului cultural. E suficient să ilustrăm ceea ce generic putem numi coordonata *nonsubstanțialismului* prin cîteva exemple. Ne vom referi doar la două valori fundamentale din palierul cultural extrateoretic: cea *morală* și cea *artistică*, considerînd reflecția etică și cea estetică — ce intră în palierul teoretic — doar ca indici semnificativi ai fenomenului.

Într-un frumos eseu de tinerețe, Mihai Ralea avansează ipoteza că, în esență, cultura europeană este *dualistă*[39]. Ea s-ar baza pe cultivarea — de regulă, *alternantă* — a unor determinații opuse. Să

[39] Mihai Ralea, *Scrieri din trecut*, vol. III, E.S.P.L.A., București, 1958, p. 26—39.

facem, în trecere, observația că legea *alternanței* elementelor antinomice indică simptomatic preluarea metodei dialectice de gîndire, din perspectiva unui laitmotiv specific al gîndirii românești, pe latura ei infrareflexivă; e vorba de motivul *undei* și *ondulației*, la care ne-am referit și în alt context, vorbind despre Vasile Conta. Este semnificativ în acest sens faptul că George Gurvitch, într-o carte de analiză a procedurilor particulare ale metodei dialectice, nu indică explicit *alternanța* ca una dintre procedurile logice sau modalități *ontice* ale dialecticii[40]. Tema *alternanței* apare, de altfel, și în alte eseuri ale lui Mihai Ralea, semn că este vorba de un motiv *structural*, nu conjunctural sau exterior, al gîndirii.

Ipoteza amintită este ilustrată printr-o serie de determinații antinomice, luate din diverse sfere ale culturii. O dublă determinație generică este dată de cuplul „individualism"—„socialitate". Fiind vorba de o ipoteză și un eseu, gîndul lui Mihai Ralea nu este sistematic și coerent dezvoltat. Astfel, spre exemplu, el oscilează tacit între conceperea celor două determinații opuse, cînd într-o modalitate *coexistentă*, cînd în una pur *alternantă;* apoi, antinomiile marchează uneori *inconștient* fonemenele culturale, alteori ele caracterizează *conștient* spiritul, făcînd obiectul lui (Hegel, Kant). Ralea consideră că întreaga cultură europeană, de la Renaștere pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, este dominată de *individualism*. Se subînțelege că, potrivit legii alternanței, această lungă perioadă a fost precedată de o mentalitate „socialitară", și că va fi înlocuită de o altă mentalitate „socialitară".

Ideea că pe menționata secvență a ei cultura europeană este de esență *individualistă* este de inspirație marxistă, deși merge pe regula *alternanței* antinomicelor; ideea că în interiorul acestei secvențe, aceeași cultură este marcată de alte antinomii structurale este tot de inspirație marxistă, dar merge pe regula opusă, a *coexistenței* antinomicelor. Pentru a deveni coerentă, ipoteza lui Ralea — pe care merge de altfel și Vianu — trebuie corectată prin două amendări sau nuanțări, limitînd aici antinomia „individualism"—„colectivism" la forma ei *morală* de manifestare.

În primul rînd, dacă indivizii, indiferent de modul lor particular de manifestare, nu pot ieși din cadrele vieții sociale într-un spațiu robinsonal, individualismul, chiar ca fenomen generalizat, nu poate fi pur. Universala ciocnire a intereselor — definită de Hobbes — are drept consecință sau revers al medaliei tot „colectivismul", dar e vorba de ceea ce, în alt context, am numit un *colectivism crispat*. Acest tip de colectivism este definit plastic de către Schopenhauer prin metafora grupului de arici, care, pe timp de iarnă, pendulează între mișcarea *centrifugă* (pentru că se înțeapă reciproc) și mișcarea *centripetă* (pentru că le este frig), pînă cînd ajung într-un loc în care nici nu le este prea frig, și nici nu se înțeapă prea tare.

În al doilea rînd, individualismul, ca mentalitate dominantă, este însoțit, la diverse societăți și în diverse etape de dezvoltare a lor, de felurite forme ale colectivismului, între care se înscrie *colectivismul popular*. Forma degradată a colectivismului popular este *colectivismul gregar*. Forma lui superioară este colectivismul de tip nou, menit să curme individualismul secular sau milenar. Așadar, individualismul și colectivismul coexistă sau pot coexista în diverse structuri sociale și moduri umane de viață. D. D. Roșca s-a format, biografic și ca gînditor, în climatul unei astfel de coexistențe, participînd, pe de o parte, la etosul popular de tip co-

---

[40] Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie,* Paris, Flammarion, 1962, pp. 245—285.

lectivist, și pe de altă parte, la ceea ce am putea numi etosul inițiativei individuale. Cele două mentalități alcătuiesc o antinomie în punctul de plecare contextual și vor marca orientarea gînditorului în sfera culturală.

Acum, cei doi termeni ai antinomiei reale pot, fiecare în parte, lua diverse înfățișări. Astfel, colectivismul poate fi naiv și nediferențiat — bazat pe acceptarea firească și neconștientizată a normativității anonime —, dar poate fi și bazat pe constrîngere. Prima modalitate a etosului este *substanțialistă,* spontană și inconștientă. A doua modalitate a „etosului" este tot substanțialistă, dar reificată și tiranică. Marele Spinoza, în *Etica* sa, definind libertatea ca necesitate înțeleasă, a distins între două forme ale necesității: una *rațională* (substanța), care este temeiul libertății, și alta *nerațională* (constrîngerea), care este, de fapt, temeiul suprimării libertății. Or, etosul popular — ca să vorbim în limbajul lui Spinoza — nu ajunge la adevăratul temei al libertății, iar „etosul" constrîngerii cade în necesitatea nerațională. D. D. Roșca se va dezlipi de primul și îl va respinge categoric pe al doilea, cu același argument al valorii *personalității individuale* și al dreptului ei la libertate.

Această mișcare interioară a conștiinței tînărului gînditor transpare fără echivoc în teoria celor „două ordini", schițată în scrisorile despre neotomism. Prima „ordine", postulată de neotomiști, se bazează pe *constrîngere,* pe impunerea exterioară a unei formule fixe de gîndire și atitudine, și pe sancționarea oricărei inițiative individuale, cotată drept *erezie.* A doua ordine — pe care, în replică teologală, a mers Luther — se bazează pe un alt principiu. Ea crește firesc și organic din interiorul subiectivității, fiind coincidentă — ordinea — cu libera afirmare a personalității individuale. Acum, dincolo de referința făcută la Luther, ne putem întreba aici

legitim: ce garanție avem că această afirmare a subiectivității individuale nu este *individualistă,* și că „ordinea" ei nu riscă să devină o formulă de constrîngere pentru alte individualități? Răspundem: în principiu, nu avem nici un fel de garanție. Aici se petrece, în dezvoltarea gîndirii lui D. D. Roșca, un fenomen complex de introiecție, care poate fi definit rezumativ astfel. D. D. Roșca a interiorizat valorile fundamentale ale etosului popular în climatul căruia s-a format. Între aceste valori se înscrie, în primul rînd, *omenia,* valoare sintetică dincolo de simplitatea numelui ei, sau tocmai datorită acestei simplități. El s-a desprins doar de forma naivă sau nediferențiată a etosului popular, nu și de constelația lui valorică, respectiv de o dimensiune vectorială a acestei constelații: integrarea firească și organică în sfera valorilor. Încît, în interpretarea pe care o dă „ordinii" lui Luther, gînditorul introiectează, cu referință la *individ* în general, dimensiunea vectorială a etosului popular în care el, D. D. Roșca, a crescut. Altfel spus, Luther, cu formula „ordinii" libere și organice, nu a fost atît găsit pentru că era căutat, ci mai degrabă a fost căutat pentru că era de mult „găsit". Situația este valabilă și pentru neotomism. După cum am precizat și în alte contexte, o dominantă a gîndirii și atitudinii lui D. D. Roșca este reacția de respingere categorică a oricărei *autorități,* exceptînd autoritatea inteligenței libere. Dar și în spatele acestei reacții aparent pur subiective — cu o tonalitate personală ce ține de sensibilitatea gînditorului — decelăm, printre mulți alți factori, un factor ce ține de *contextul* creșterii gînditorului. Acest factor contextual ține de reacția de respingere a autorităților dominatoare și tiranice sub care a trăit — apărîndu-și și păstrîndu-și ființa — poporul român din Transilvania. E vorba, desigur, de autoritatea austro-ungară. Altfel spus, în spatele formulei „ordinii" neotomiste stă

tacit și împilatoarea „ordine" din „închisoarea popoarelor". Și formula neotomistă era deci „căutată" pentru că era „găsită" de mult.

Identificăm pînă aici doar desprinderea gînditorului de etosul *substanțialist* în varianta lui *naivă*, sau în cea *reificată* și agresivă (autoritatea exterioară). Cu această dominantă a gîndirii, D. D. Roșca se înscrie pe o linie ***individualizantă*** de concepție — individualizantă și nu individualistă. Chiar și atunci cînd apără teoretic dreptul națiunilor la libertate, sau cînd schițează profiluri naționale sau contextuale, D. D. Roșca o face într-o manieră individualizantă, de tip fenomenologic; nu sociologic, și cu atît mai puțin statistic.

Dacă e vorba de a doua latură a antinomiei, aceea care îl privește pe *individ*, remarcăm că, aici, D. D. Roșca nu este atît de lucid sau de precaut în ceea ce privește riscurile afirmării individualității. El vorbește adesea, cu cuvinte amare, despre „bestia" din care ne-am născut, sau care stă la „pîndă" în noi, și găsește că moralitatea este un „miracol" apărut în om printr-un concurs fericit de împrejurări. În acest gînd se ascunde — la nivel de sensibilitate — oroarea lui D. D. Roșca față de natura frustă, neprelucrată, sentiment care se altoiește pe complexul originar al „distanței". Un miracol fragil și probabil efemer. Gîndirea lui optează însă preferențial pentru *valoarea* individualității, a personalității individuale. În sfera culturii, cînd se referă la un Schopenhauer, Kierkegaard sau Nietzsche, el este sensibil în mai mare măsură — dacă nu exclusiv — la partea *valorică* a operelor lor, nu și la *riscurile* individualiste ale acestor opere. Desigur, avertizat de proveniența naturală și fundalul natural al individualității, gînditorul român nu concepe nici *personalitatea* individului, nici *individualitatea* popoarelor în afara „valorilor veșnice", dar accentul gîndirii cade pe preeminența personalității individuale. Chiar dacă D. D. Roșca corectează rigorismul kantian al conceptului de personalitate, el nu depășește în esență acest concept, sau reluarea lui în formă goetheană. Altfel spus, accentul metodic al gîndirii lui este ***individualizant*** (fenomenologic), iar accentul ei axiologic merge spre *personalitatea* individuală.

În primul volum al exegezei am pus în evidență, ca una dintre liniile dominante ale gîndirii lui D. D. Roșca, mișcarea ei între considerarea *contextului* și considerarea *personalității*, în sfera vieții spirituale. Această mișcare internă iese la suprafață, după cum am văzut, chiar în titlurile unor volume sau studii, cel mai semnificativ și emblematic fiind dat de complementaritatea „linii" și „figuri". Am văzut că pentru gînditorul român *contextul* are doar valoarea unui *cadru exterior* — favorabil sau nefavorabil — din care se conturează și în care se afirmă „figura". Baza sociologică și etică a acestei mișcări este dată de incidența dintre structurile tradiționale colectiviste și mentalitatea modernă individualistă. Această *mișcare* între context și individualitate — în care contextul apare doar ca un cadru exterior ce merită să fie depășit, dar în care individualitatea poate să apară sau să nu apară, să se dezvolte în diverse feluri, în funcție de datele ei originare, să se dezvolte parțial și să dispară ... etc. — este proiectată pe cel mai larg plan metafizic, în „enunțul de relief". Transpunînd limbajul sociologic în limbaj metafizic: existența este un *context* inextricabil — țesut din infinite *linii* intersectate —, în care *figura umanității* poate să apară sau să nu apară, să se dezvolte în diverse modalități posibile, sau să și dispară. Altfel spus: destinul „raționalelor" și „iraționalelor" în sînul existenței este conceput după modelul destinului individualității care se naște și evoluează *aleator* în-

tr-un *context exterior*. Contextul individualității fiind „exterior", nu este pur *substanțial*, fiind constituit, pînă la un punct îndepărtat, din intersecția aleatoare a destinelor individuale.

Referințele sociologice pe care le-am făcut (intersectînd analiza cu primul palier), sînt aici necesare și datorită caracterului *mixt* al etosului, care: are și o componentă *ontică*, ținînd de creativitatea existențială, și una *reflexivă*, ținînd de conceptualizare.

Dacă e vorba de a doua componentă, în forma ei pură, să precizăm că întreaga meditație etică de la Renaștere încoace este confruntată cu tema fundamentală a relației dintre: *individ* și *colectivitate*, *inițiativă* și *normativitate*, *egoism* și *generozitate*. O soluție tipică a acestei teme este dată de moraliștii francezi, care consideră că *virtutea* (substanțialul) nu este decît o modalitate de manifestare și de concomitentă mascare a unui *viciu*, la rădăcina căruia stă *egoismul* (aleatorul). Aceasta înseamnă că, prin manifestările lor, indivizii întrețin aparent și formal o „ordine" substanțială pe care, pe de altă parte, în culise, o minează tacit. Această soluție este un laitmotiv reflexiv, și o găsim ca „soluție" parțială în trei mari viziuni reprezentative ale secolului al XIX-lea. O găsim la Hegel, ca modalitate particulară și treaptă de evoluție a conștiinței, în *Fenomenologia spiritului*. E vorba mai ales de capitolul în care Hegel analizează relația dintre „conștiința care acționează" și „conștiința care judecă". Soluția globală a lui Hegel este însă *substanțialistă*, el mergînd pe ideea integrării individualităților în eticul obiectiv și universal. O găsim apoi la Nietzsche, care ne dă o magistrală analiză critică a *virtuosului* — ca personaj care ilustrează ipocrizia —, ca și o negare totală a întregii table de valori tradiționale. Între Hegel, care — la început de secol — integrează întreaga istorie și îl integrează pe individ în ordinea substanțială a etosului obiectiv, și Nietzsche, care — la sfîrșit de secol — dezintegrează istoria trecută și îl dezintegrează imperativ pe individ din istorie, mergînd pe mitul individualității libere și al voinței lui de putere, între ei și dincolo de ei sînt clasicii marxismului, care contestă o ordine și propun o altă *ordine, obiectivă*. Marx a analizat direct antinomia egoism—generozitate, arătînd că și o alternativă, și opusa ei — ca replică a primei — sînt inumane. A optat pentru o altă ordine obiectivă și „substanțială", în care amintita antinomie să dispară.

Gînditorii nemarxiști rămîn însă în cercul acestei antinomii, căutînd „soluții" în interiorul, nu în exteriorul ei. Dintre soluțiile date acestei teme în perioada interbelică, una dintre cele mai interesante și reprezentative este aceea a lui Dimitrie Gusti. Sociologul român consideră că nu există o opoziție între „egoism" și „altruism", și că o *aceeași* manifestare umană este și egoistă — văzută dintr-o perspectivă —, dar și *altruistă* — văzută din altă perspectivă. Soluția lui Gusti este concomitent substanțialistă și relaționistă, aleatorul individual fiind integrat, fără a fi dizolvat, în contextul social.

Văzută în acest context cultural, soluția lui D. D. Roșca este marcată de antinomia indicată. Accentul cade pe *individualitate*, înțeleasă pînă la nivelul *unicității* ei ireductibile — nu pe context —, dar individualitatea este văzută deziderativ, în coordonatele valorilor universale ale umanului, valori care trebuie continuu asimiliate și restructurate prin creație. Pe această linie, D. D. Roșca participă la un climat de gîndire *nonsubstanțialist*, sau, cu expresia folosită la începutul acestui subcapitol, „noncartezian", fără a înainta spre ideea unei noi organizări sociale. Astfel că, deși s-a apropiat de marxism, el nu intuiește sau nu teoretizează ceea ce un Ralea numește „criza individualismului". Mihai Ralea consideră că secolul al XX-lea va marca o nouă resu-

recție a „socialității", în varianta sau alternativa socialismului. Acest fenomen l-a intuit și Lucian Blaga — de pe alte poziții de gîndire și în măsura în care era aderent la structurile colective tradiționale —, dar l-a exprimat impropriu, vorbind despre noul eon ca despre un „eon dogmatic", sau neodogmatic. D. D. Roșca nu a fost sociolog, dar dacă ar fi fost, ar fi descoperit între datele fizicii moderne, ale statisticii și ale sociologiei concrete, o *notă comună*[1], indicînd toate o criză a *substanțialității*.

În artă, criza se manifestă prin ceea ce s-a numit corect și frumos „spargerea formelor clasice". Teoreticianul prim al acestui fenomen în forma lui incipientă a fost Hegel, cu celebra sa teorie a „morții artei". Ca și alte teze ale lui, și tema „morții artei" nu a fost înțeleasă, sau a fost răstălmăcită. Tema reflexivă hegeliană are două aspecte, unul *logic* și altul *istoric*, intim corelate. Logic, Hegel ne spune că absolutul ca atare nu poate fi sesizat intuitiv, deci în forma artei, ceea ce, de fapt, este corect, deoarece infinitul nu poate face obiectul experienței estetice, iar expresia lui Paul Valery privind „infinitul intensiv" este doar o frumoasă metaforă. Hegel greșește doar atunci cînd crede că infinitul, sau, mai exact, absolutul ar putea fi dezvăluit complet pe calea gîndirii speculative, fie ea și dialectică. Absolutul hegelian este un reziduu *substanțialist* al gîndirii marelui dialectician și este, ca să folosim expresia camusiană, „o trădare". Am adăuga: o trădare și a existenței, și a gîndirii, și a jocului lor. Teza hegeliană are însă și o semnificație *istorică*. „Ultima" formă a artei este, după Hegel, „arta romantică", în care apare o tensiune manifestă între un minimum de formă sau *expresie* și un maximum de conținut sau *sens*. Cu acest gînd al său despre „ultima formă" a artei, Hegel se mișcă instantaneu pe trei planuri: el definește

— pe planul *prezent* — arta romantică a timpului său; indică — spre *trecut* — disoluția formei *clasice* bazate pe *echilibru* între toate componentele sale; intuiește genial — spre *viitor* — o nouă tendință fundamentală în istoria artei. O intuiește așa cum intuiește — la bătrînețe — și noua direcție existențialistă în filosofie și le subsumează pe ambele în analiza critică a *ironiei romantice*. Încît, teoria hegeliană a „morții artei" trebuie citită și pe acest vector temporal al *viitorului*, cu atît mai mult cu cît Hegel nu a afirmat nicăieri că în viitor arta n-ar putea coexista cu filosofia. În viziunea lui de ansamblu — lecturată logic sau sincronic — filosofia a *coexistat* și va coexista întotdeauna nu numai cu arta, ci și cu religia, și el însuși s-a declarat un spirit profund religios în măsura în care, în aceeași conștiință, absolutul face și obiectul *sentimentului*, nu numai al gîndirii abstracte și speculative.

Spus pe scurt: moartea artei este de fapt moartea *artei clasice*, marcată de apariția unei noi arte, căreia genialul dialectician îi intuiește doar contururile vagi.

Întreaga artă modernă postclasică — dincolo de direcțiile fundamentale, școli și stiluri — este marcată de cîteva caractere *generice* semnificative. Între aceste caractere, prezente în toate artele, menționăm doar cîteva: *simplificarea* elementelor formale ale expresiei, chiar dacă mijloacele — ca mijloace tehnice de elaborare — se multiplică indefinit de la gen la gen și de la stil la stil; cultivarea *formei pure* ca modalitate de dezlipire de obiectul substanțializat și reificat — chiar dacă această tendință atinge limita opusă a substanțializării formei ca formă, în *decorativism;* spargerea *echilibrului* formal — în primul rînd a armoniei — și cultivarea elementului *aleator*, chiar dacă aglutinarea elementelor aleatorii dă o nouă formă, antiformă; apariția *ermetismului,* care indică o *distanță* pragma-

tică între expresie și sens, chiar dacă ermetismul trădează o transparență secundă sau o opacitate semnificativă și deci transparentă ca opacitate dorită; sporirea aportului *subiectivității* creatoare, mai ales pe partea arațională a conștiinței artistice, chiar dacă opziția față de normele clasice se însoțește cu apariția unei alte normativități artistice, sau cu opoziția față de orice normă, opoziție care devine ea însăși normă. Or, aceste caractere generice — dintre care unele sau altele pot fi regăsite în toate artele și stilurile, particulare și individuale — indică, din punct de vedere estetic și la limită, aceeași criză a *substanțialismului*, respectiv reacția față de ceea ce este inerțial, standardizat și constrîngător, sau reacția de recul față de *sensul* obiectiv și reificat. Reducînd datele „crizei" din sfera artei moderne postclasice la limbajul formei, această criză poate fi definită ca tendință spre *antiformă*, urmînd să se vadă — după ieșirea din criză — în ce măsură antiforma este o *altă formă*. Indicatorul teoretic cel mai fin al acestei mutații radicale în sfera experienței artistice îl reprezintă, desigur, estetica, mai ales un concept cheie al ei, acela de *mimesis*. Biografia și avatarurile acestui concept sînt marcate de aproape disperata căutare a unei *corespondențe* între forma artistică și *echivalentul* ei în ordinea existenței, în situația în care corespondența clasică este considerată discutabilă estetic, iar alta, nouă, nu este transparentă. E vorba, în altă expresie, conclusivă, de tensiunea și concurența dintre *figurativ* și *nonfigurativ* atît în ordinea creației, cît și a gîndirii estetice. Modalitatea „figurativă" ține de ordinea *substanțialului;* modalitatea „nonfirugativă" este o *breșă* în substanțial.

D. D. Roșca nu a fost nici etician, nici estetician în sens restrîns sau specializat. Dacă ar fi fost — sau dacă și-ar fi dezvoltat sinteza și pe domeniile particulare și relativ autonome ale eticii și esteticii

— ar fi putut identifica și explicita o notă comună sau o *dominantă* tendențială prezentă și în sfera etosului (eticii) și artei (esteticii), nu numai în filosofie și știință. Această notă generică, anunțată la începutul acestui subcapitol, se definește generic astfel: criza *substanțialității* (ordinii) tradiționale, prin apariția a ceea ce este *nesubstanțial*. Nesubstanțialul poate îmbrăca forma *aleatorului* pur, a *relației* pure și a *funcției* pure, în toate sferele menționate.

Întrucît această tendință, manifestată în filosofie și știință, este cunoscută de către gînditor, ea intră direct în structura „enunțului de relief" printr-un *transfer logic*. Acest transfer este asigurat, evident, în primul rînd de identitatea de *limbaj* dintre tendința din subpalierele *culturale* — filosofic și științific — și expresia ei reflexivă din „enunțul de relief". Întrucît însă, *aceeași* criză, manifestată în sfera *moralei* și *artei* — față de care etica și estetica au fost luate aici doar ca indicatori reflexivi —, ca și în alte sfere ale culturii, ține de ordinea nonconceptuală a valorilor (numite de noi: *extrateoretice)*, ea intră în „enunțul de relief" printr-un *transfer axiologic*, cele două transferuri, realizate la două niveluri ale conștiinței, fiind concomitente, dar nu identice. Criza petrecută în sfera valorilor extrateoretice dă, ca să zicem așa *sentimentul* de *neliniște*, provocat de disoluția *substanțialului* — în toate formele lui —; criza, concomitentă, petrecută în sfera teoreticului (filosofic și științific) dă expresia *reflexivă* sau *logizată* a aceleiași neliniști sau insecurități. *Ruptura* sau fisura față de ceea ce este substanțial dă concomitent *neliniștea* în ordine afectiv-spirituală și *conceptul* „iraționalității", ca expresie logică a rupturii sau fisurii.

Dar neliniștea nu este pură, ci orientată spre o *altă substanțialitate*, care stă în spatele *aleatorului* dizolvant, sau a ceea se pare pur relațional sau funcțional. De unde a *doua rămură* a „enunțului de

relief" — în irațional se poate ascunde o nouă rațională —, alternativă schițată ca realitate și imperativ. Cele două alternative corelate dau „enunțul de relief" în totalitatea lui.

În această expresie întreagă el se poate defini ca o perpetuă încercare de a echilibra din două părți, ceea ce este mereu dezechilibrat tot din două părți; o parte fiind substanțialul *organizat* și *familiar* dar limitat, a doua fiind substanțialul *dezorganizant* și *străin*, deci imposibil de acceptat. Acest echilibru mereu pierdut și refăcut este mobil, extensia lui pe planul *eternității* fiind generalizarea metafizică a unei *secvențe mari* din istoria culturii europene dintre cele două mari formațiuni istorice (capitalistă și socialistă), sau dintre două tipuri fundamentale de *ordine socială*, legate și despărțite de o criză structurală și generală.

3.3. MIȘCAREA EURISTICĂ

Dacă cele două enunțuri fundamentale ale sintezei dau cristalizările gîndirii, mișcarea euristică definește *modul* de desfășurare a gîndirii, deci demersul prin care se ajunge la cristalizări. Am definit mișcarea euristică drept mișcare între două limite; certitudinea dogmatică pe de o parte, incertitudinea sceptică pe de altă parte. Analizînd acest tip de demers în primul volum al exegezei l-am comparat cu alte modalități europene, indicîndu-i coeficientul cert de originalitate. Între tipurile de demers filosofic ce le înregistrează cultura noastră modernă, mișcarea euristică este cea mai apropiată de mișcarea dialectică. Pe bună dreptate D. D. Roșca a fost numit dialectician. Am putea face precizarea că este cel mai mare dialectician al filosofiei noastre tradiționale. Mișcarea între cele două limite menționate nu este nici simplă oscilație între ele, nici mișcare în mediul vid dintre extreme. Mișcarea este

progresivă și se însoțește cu cîștiguri pozitive certe — de unde și enunțurile ca rezultat al ei. Între elementele care o diferențiază de mișcarea pur dialectică unul poate fi menționat: în ultimă analiză și în ultima ei finalitate mișcarea euristică este orientată spre *posibil* și *problematic* nu spre ceea ce este *real* și *cert*. Această orientare finală dă coloratura metodologică a întregii sinteze. Caracterul deschis și neisprăvit sau, cum spuneam în alt context, închis în deschidere al sintezei este direct legat de mișcarea euristică. Prin ea se asigură caracterul de sinteză dar nu și de sistem al operei lui D. D. Roșca.

După cum e și firesc, punînd în joc cele patru paliere explicative ale mișcării euristice, vom degaja din toate latura lor specifică de *mișcare*, nu de *cristalizare*.

3.3.1. **Mișcarea mișcărilor.** Demersul metodologic ce stă la baza gîndirii lui D. D. Roșca — în toate cele trei etape ale ei — l-am definit ca *mișcare euristică*. Aceasta este o mișcare intrinsec contradictorie, în care orientarea *afirmativă*, potențial dogmatică a gîndirii, este contrabalansată de orientarea *restrictivă*, potențial sceptică, a aceleiași gîndiri, și invers. Pe domeniul *temelor* concrete abordate, prima orientare tinde spre *integrarea* perspectivelor particulare sub semnul unui punct de vedere *unitar* și coerent; a doua orientare — contraorientare — tinde spre *multiplicarea* perspectivelor asupra temelor. Forma logică a acestei mișcări este dată de tensiunea și echilibrul dinamic dintre functorii logicii „și—și"—„nici—nici". În virtutea acestei mișcări, gîndirea nu ajunge nici la limita extremă a unui unic punct de vedere, nici la limita opusă a infinitelor puncte de vedere.

Dacă ținem cont de „legea corespondenței ariilor", această mișcare trebuie pusă în corelație generativă în primul rînd cu opoziția dintre structurile socio-

economice tradiționale și cele moderne, atît naționale, cît și europene. Structurile tradiționale — de tip agrar — sînt închise și stabile — deci conservative — și ele creează o *mentalitate* generală conservativă care are ca nucleu *simțul* stabilității și al perenității. În interiorul acestor structuri apar, desigur, cele mai *variate* produse culturale, dar toate și fiecare luat în parte exprimă aceeași viziune de bază asupra lumii, care apare ca stabilă și omogenă. În expresie filosofică, aceste culturi stau sub semnul *ființei,* indiferent de formele sau ipostazele, gradul de generalitate și limbajul în care aceasta este exprimată. Diferențele și controversele ce pot să apară în interiorul acestor culturi țin de modalitățile și formele particulare în care este definită o entitate unitară și unanim acceptată. Într-o exemplificare clasică, fascinantele controverse din teologia *evului mediu* nu se poartă în jurul existenței sau nonexistenței lui Dumnezeu — această existență este unanim acceptată —, ci în jurul *modalității* lui de a fi. Dacă în sînul acestei culturi apare o contradiție reală și de *adîncime,* înseamnă că germenii unei alte structuri socio-economice au pus în joc o altă viziune asupra existenței, bazată pe simțul diversității de adîncime a lumii și al devenirii ei. De regulă, toate ciclurile socio-economice și culturale încep sub semnul *mișcării* și al *diversității* și sfîrșesc sub semnul *stabilității* și *unității.* Este vorba, desigur, de ciclurile mari, văzute de la distanța necesară. Structurile moderne, în schimb — în acest caz structurile socio-economice burgheze —, dezvoltă o altă viziune asupra lumii, bazată pe simțul diferenței și al schimbării. În expresie conceptuală, ea stă sub semnul *devenirii.* Este evident că așa cum diversitatea este prezentă în structurile culturale tradiționale, dar numai ca diversitate a ipostazelor unei entități unanim acceptate, tot astfel — dar într-o formă inversată — și *unitatea* este prezentă în

cultura nontradițională, dar ca unitate imanentă și interioară *fiecăruia* dintre punctele de vedere existente. În expresie hobbesiană, se instituie aici războiul „tuturor punctelor de vedere". Am văzut — această corelație fiind acceptată și de către filosofi nemarxiști, sau de sociologi nemarxiști ai filosofiei — că apariția în cultură a diversității „punctelor de vedere" este generată de dezvoltarea în plan practic a simțului *inițiativei* și *acțiunii individuale.*

În filosofie este deja acceptată existența unor forme *variate* de spațiu și de timp, între care și spațiul sociologic, respectiv timpul sociologic. Aceste determinații ale realului social sînt abia la începuturile conceptualizării lor, și deocamdată pot fi întrebuințate mai degrabă într-o accepție *semimetaforică* — cu deschidere *ipotetică* — decît în una pur *reflexivă.* Se propune de la sine evidența că spațiul sociologic nu trebuie suprapus peste ceea ce se numește spațiu fizic. Această distincție netă o face și Lucian Blaga, în dezvoltarea teoriei categoriilor stiliste. Spațiul sociologic — cel puțin pe una dintre secvențele lui — este dat de dispunerea sau configurația, în spațiul geografic sau biologic, a unor structuri de natură extrabiologică, a *elementelor* activității economice și a *relațiilor* dintre participanții la activitatea economică. În acest sens, „economia naturală" este limitată și închisă în arealul geografic, iar ansamblul elementelor ei este dat de configurația *mozaicului.* Dacă este vorba de organizarea pe verticală, relația dominantă și structurată succesiv este aceea de *vasalitate* sau ierarhică, subordonare care, în ansamblul ei, dă configurația *piramidei.* Expresia modernă a piramidelor egiptene este însă *templul,* sau biserica. În această configurație, *mozaicul* este doar *baza* sau pardoseala piramidei-templu. Analizele pe care morfologia culturii — la noi Lucian Blaga — le consacră corelațiilor dintre diverse forme și niveluri ale aceleiași cul-

turi, deși pline de elemente arbitrare și imaginative, trebuie reluate dintr-o nouă perspectivă de gîndire. Economia burgheză este legată — la nivelul agentului acțiunii, nu la cel al contextului obiectiv determinator — de un punct de plecare al inițiativei individuale și de dezvoltarea dinamică și deschisă a acestui punct inițial; ea dă configurația *perspectivei*. Mc Luhan, în *Galaxia Gutemberg*, face o analiză subtilă a temei „perspectivei" și „punctului de vedere". Faptul că el localizează geneza mentalității *perspectivale* în epoca *Renașterii* — în care noi identificăm apariția primilor germeni ai producției burgheze — nu este întîmplător. Este semnificativă apoi și critica pe care Mc Luhan o adresează *mentalității* perspectivale, optînd pentru caracterul *mozaicat* al culturii, nu doar ca *bază* a piramidei, ci ca model de relief, aflat pe „creasta valului".

Problema spațiului socio-cultural nu trebuie asociată cu teoria kantiană a spațiului și timpului, decît într-un sens anume. Nu trebuie, altfel spus, identificată teoria *explicită* a lui Kant despre spațiu și timp cu marcajul ei sociologic *implicit*. El nu face teoria spațiului sociologic, ci este marcat în teoria lui de un spațiu sociologic. Această teorie este marcată de o contradicție semnificativă: pe de o parte, spațiul și timpul sînt determinații absolute și de tip *continuu* sau *omogen* ale existenței. În această primă definire se strecoară sau se păstrează inerțial — am zice, prin continuitate — teoria newtoniană a continuului spațio-temporal, care vizează direct nivelul fizic al existenței. Pe de altă parte însă, spațiul și timpul sînt considerate drept forme *a priori* ale *sensibilității*. Ele sînt deci văzute din perspectiva *subiectivității*. Distincția pe care Kant o face între conștiința *generică* și cea *empirică* (psihologică) nu are importanță; importantă este aici punerea în ecuație a variabilei subiectivității. Sau, dacă este importantă, este în măsura în care această distincție reface aceeași contradicție dintre universal și individual, într-o modalitate antinomică și în *sfera subiectivității*. Contradicția menționată — Kant este *coerent* în propria lui contradicție sau cu ea — este reformulată și în plan obiectiv și recunoscută ca insolubilă. După justa observație a lui Hegel, Kant vorbește despre *antinomia* dintre teza divizibilității infinite a existenței și teza opusă a indivizibilității ei, ca și cum spațiul și timpul n-ar fi determinații ale lumii. În acest sens — prelungind gîndul lui Hegel — dacă acceptăm că spațiul și timpul sînt *și* determinații ale existenței, atunci: pentru conștiința *empirică* (sau psihologică), variată și variabilă de la individ la individ, spațiul și timpul sînt *discontinue*, dar pentru conștiința generică (sau noologică), aceeași la toți indivizii, spațiul și timpul sînt *omogene*. Aceasta este premisa infralogică a antinomiei dintre „continuu" și „discontinuu" pentru că altfel cele două determinații sînt posibile — pentru Kant — la nivelul conștiinței transcedentale (a rațiunii pure). Teoria kantiană este expresia tranziției de la structurile socio-economice tradiționale la cele moderne, și devine evident de ce, într-o perioadă similiară, cultura noastră a avut o maximă receptivitate față de kantianism; elemente *fundamentale* ale gîndirii kantiene fiind asimilate în cultura noastră — filosofică și nefilosofică — de la perioada junimistă pînă la cultura socialistă.

În contextul acestei paranteze, să mai facem o precizare. Printr-o prejudecată înrădăcinată, — Marx a știut să vorbească despre forța prejudecății în istorie — și astăzi, chiar la nivelul culturii culte, sensibilitatea reflexivă este marcată de teoria newtoniană a continuului spațio-temporal, datele teoriei relativității nefiind încă asimilate la nivelul simțului comun. Dar teoria newtoniană este ea însăși marcată sociologic. Dacă nu înțelegem acest mar-

caj ca o sursă de eroare — transferînd la nivelul palierului social așa-zisa părere a lui Kant, care ar fi afirmat că subiectivitatea este doar un ecran relativist ce stă în calea adevărului — și dacă respectăm teoria corespondenței palierelor, atunci teoria *științifică* a lui Newton despre conținutul spațio-temporal trebuie pusă în corespondență nu doar cu societatea Angliei din vremea sa, ci cu întreaga perioadă a evului mediu, care a cultivat mentalitatea *stabilității* sub semnul *ființei*. E vorba aici nu de fizicianul experimental, nici de matematicianul riguros, ci doar de determinațiile *reflexive generale* ale continuității și omogenității concretului *crono-spațial*. Căci, dacă vorbim despre fizicianul teoretician, acesta a emis teoria caracterului *corpuscular* al luminii, iar matematicianul a descoperit, paralel cu Leibniz — acesta plecînd de la genialul Pascal — calculul *infinitesimal*. Teoria corpusculară și calculul infinitesimal — ambele bazate pe ideea diferenței și multiplicității — țin de o altă mentalitate — „noncarteziană", i-ar spune Bachelard — prin care Newton aparține Renașterii și epocii moderne.

Așadar, viziunea *perspectivală* bazată pe *discontinuitatea* perspectivelor este generată sociologic de cultul inițiativei individuale. O expresie semnificativă a acestui cult este mitul american despre „outsiderul" practic, cel ce pleacă de jos — la limită, de la zero — și ajunge, prin ambiție și inteligență practică, foarte sus. Virtual, prin logica imanentă a mișcării economice, acesta trebuie să ajungă să stăpînească tot regnul economic, așa cum Dumnezeu stăpînește întreaga existență. Procesul de concentrare a capitalului este o luptă între inițiativa integrativă și inițiativele dezintegrative. Fiecare și oricare îi poate integra sau asimila pe ceilalți, dar efectiv o fac numai cîțiva. Prin această mișcare ar trebui să se ajungă la un *alt zero*, dar în cadrul relațiilor date nu se ajunge. În această situație — generată de proprietatea privată și de cultul inițiativei individuale — gîndirea mic-burgheză se oprește la o soluție de „mijloc", care constă în *limitarea exterioară* — prin intervenția politică a statului — a inițiativelor individuale: generalizarea micii proprietăți. În această formulă, naivă și utopică, nici nu se anulează punctul de plecare, nici nu se acceptă logica punctului de sosire, ci se postulează un *„mijloc" optim*. Acest „mijloc" nu poate însă fi fixat prin nici un fel de *mijloc*. Pe această latură, mișcarea euristică nu fixează un mijloc care ar anula-o ca mișcare, dar nici nu ajunge la o limită sau la opusa ei, care, iarăși, ar anula-o ca mișcare, ci este o pură mișcare *între* limite, orientată și, totodată, neorientată în raport cu propriile ei limite. În acest context, o limită este perspectiva *absolută*, și limita opusă este dată de *infinitatea* perspectivelor reale și posibile, variate și variabile.

Dar viziunea perspectivală asupra existenței este generată nu numai de baza economică a societății burgheze, ci și de un alt factor esențial și non-burghez. Este vorba de factorul național. În cadrul imperiilor multinaționale burghezia s-a dezvoltat nu numai împotriva *relațiilor* feudale interne, ci și împotriva *absolutismului* feudal suprastatal. Afirmarea burgheziilor asuprite a coincis cu afirmarea națiunilor și, deci, cu dezintegrarea imperiilor. Că după consolidarea burgheziei expansiunea ei economică extranațională se însoțește auxiliar cu expansiunea propriei națiuni, nu face decît să dovedească faptul că între interesele economice și cele naționale există o corelație, dar nu organică, ci *instrumentalizată:* interesul național este subordonat și manipulat de către interesul economic. Și cum

întreaga economie este modelată de *inițiativa expansivă*, aceasta se manifestă și în relațiile dintre națiuni: lupta tuturor națiunilor împotriva tuturor națiunilor. În această privință, țara noastră a avut o situație specială. Scăpată de dominația *imperiilor* — a „integrării" suprastatale feudale —, ea riscă să intre — aproape fără răgaz —, și pînă la urmă intră doar *treptat* — în cîteva puncte cheie ale economiei — sub dominația monopolului capitalist expansiv, deci sub o neointegrare. Or, aici, lupta dintre perspectiva *unică* și *multiplicitatea* perspectivelor ia o altă modalitate concretă: lupta dintre interesele *naționale* — legate de independență și suveranitate — și interesele *monopoliste* care au o tendință expansivă mondială. Riscurile celor două limite ale acestei relații sînt evidente: o limită este *naționalismul* — indiferent că este îngust sau expansiv —, iar a doua este tocmai limita ultimă a expansiunii dintr-un „punct etnic" asupra întregii lumi, o astfel de limită constituind, ca să dăm numai un exemplu, programele politice ale nazismului ori fascismului. În expresie conclusivă: dinamica relației dintre națiuni, în condițiile societății capitaliste, dezvoltă aceeași viziune *perspectivală* asupra existenței și inerența contradicției dintre perspectiva *integrativă* și *multiplicitatea* perspectivelor dezintegrative. În această luptă — și în principiu —, oricare perspectivă *concretă* poate lua cele două roluri, în funcție de configurația concretă istorică a relațiilor dintre națiuni.

Așadar, *spațiul social*, care integrează și spațiul *economic* și spațiul *național* (nu cel geografic, acesta fiind doar un element al său), modelează viziunea asupra spațiului existenței, iar la nivelul temei care ne interesează acum asistăm — în cazul lui D. D. Roșca — la tensiunea dintre *perspectiva integrativă* și multiplicarea *perspectivelor particulare*, accentul gîndirii mergînd pe a doua alternativă. Viziunea spațială asupra existenței este intim corelată cu viziunea temporală. În acest sens, societățile tradiționale și închise dezvoltă simțul *staticului*, pe cînd cele moderne, deschise, dezvoltă simțul *dinamicului*. Asupra acestei teme vom insista cînd vom trata despre conștiința tragică.

Așa cum am definit-o, mișcarea euristică definește implicit și exprimă explicit tensiunea dintre cele două modalități fundamentale de a vedea lumea. Dacă *viziunea* asupra spațiului se distilează în filosofie ca spațiu logic, iar aceea asupra timpului ca timp logic, mișcarea care se petrece în aceste coordonate este ea însăși o *mișcare logică*, adică mișcare realizată în mediul conceptelor. Mișcarea euristică, înțeleasă ca mișcare logică, este o mișcare *între* unitate și diversitate, *între* static și dinamic, *între* ființă și devenire. *Mișcarea* logică între aceste determinații, logice și ele — punem între paranteze aici referința lor ontologică —, se poate petrece și ea în mai multe moduri, dincolo de conținutul particular al temelor angajate: moduri ale *mișcării noetice*, moduri a căror tratare reclamă o teorie aparte.. Nu este vorba de o simplă *pendulare* între *ființă* și *devenire*, ceea ce ar închide mișcarea în cercul tacit al ființei aparent mobile; nici de o fugă față de ambele limite, ceea ce dă scepticismul; nici de o mișcare *concomitentă* spre ambele limite, care dă mișcarea dialectică; ci de o mișcare *paradoxală* între ele, în care gîndirea nu ajunge nici la limita *ființei* spre care merge coerent, pentru că este oprită de solicitarea limitei opuse, nici la aceasta a doua limită, pentru că este resolicitată de prima limită. Această mișcare — pe care am putea-o numi mișcare *între* mișcare și nemișcare — se însoțește, în ordinea cîștigurilor concrete și pe temele ei, cu un *spor deschis*, dar *problematic*. În limbaj caracterial, această mișcare îi este specifică tipului conflictual. Un astfel de tip caracterial re-

prezentativ este *Miguel* din romanul *Racul* al lui Al. Ivasiuc. Personajul se mişcă sub raport etic între fidelitate şi trădare şi, în limbaj politic, între dictatură şi anarhie, cele două mişcări fiind solidare prin sensul lor bivalent şi intersectate prin limitele determinante între care ele se petrec şi pe care nu le ating, nici una, nici alta. Să facem în acest context precizarea că toate societăţile dezvoltă tipuri umane reprezentative. Aristotel a avut o intuiţie genială atunci cînd a stabilit o corespondenţă între tipurile caracteriale (virtuţi şi vicii) frecvente în viaţa morală a unei cetăţi şi constituţia ei politică. În acest sens, tipul *conflictual* poate să apară — după cum am sugerat într-un capitol anterior — oricînd şi oriunde ca tip izolat, dar el apare ca tip frecvent statistic şi reprezentativ doar în epocile de *tranziţie* de la o organizare socială la alta; cînd vechile valori sînt perimate, iar noile valori nu sînt consolidate. *Conţinutul* valorilor între care se oscilează dă *concretul tematic* al gîndirii, mişcarea între ele dă *forma logică* a gîndirii, natura mişcării ei *noetice*. Nu e vorba de legile formale ale gîndirii logice — stabilite de către Aristotel ca legi sau *condiţii* structurale ale oricărei gîndiri —, ci de modul formal al *mişcării* gîndirii logice. O astfel de modalitate logică este dată de mişcarea *euristică* proprie tipului conflictual. D. D. Roşca este un astfel de tip conflictual, pe care — la nivelul palierului despre care tratăm — l-a generat conflictul dintre cele două tipuri de structuri socio-economice şi dintre cele două mentalităţi, respectiv viziuni generale, inerente lor.

3.3.2. **Cameleonicul Ianus.** Pe nivelurile ei fundamentale, existenţa este definită conceptual de către D. D. Roşca, prin cele două enunţuri: „de fundal" şi „de relief". Alături de aceste două determinaţii există în textele lui D. D. Roşca o serie de

alte determinaţii *conotative*, subordonate, desigur, enunţurilor de bază. Între aceste conotaţii ne reţin atenţia următoarele: existenţa este „deconcertantă"; ea ne înfăţişează un spectacol „caleidoscopic"; fenomenele ei au multiple „feţe" şi „faţete". Aceste conotaţii indică, în plan cognitiv, simţul excesiv al diversităţii, iar în plan afectiv-emoţional, o stare de perplexitate şi derută, de insecuritate. E vorba, altfel spus, de absenţa unui „punct de sprijin" fundamental în raport cu fenomenele existenţei. Absenţa acestui „punct de sprijin" se defineşte la nivelul complexului subiectivităţii originare ca absenţă *a casei* pe *drumul* care desparte prima casă părăsită de a doua, necesară şi problematică. Călătorul este expus diversităţii imprevizibile a situaţiilor şi elementelor drumului cărora trebuie să le facă faţă. *Drumul*, cu toate evenimentele lui, distilează treptat „tehnica perspectivală" de gîndire, pe o latură a ei: latura varietăţii şi variaţiei perspectivelor, a succesiunii sau alternanţei lor, determinată obiectiv de imensa şi imprevizibila diversitate. Prin evenimentele lui exterioare, drumul este neorientat şi dezorientat. Prin sensul său interior — care este al călătorului — drumul *trebuie* însă să ducă la necesara casă. Această nevoie interioară, modelată de nevoia celei de-a doua case, dă a doua latură a metodei perspectivale, latura de integrare a perspectivelor în una singură, orientată şi coerentă. Lévi Strauss se apropie de această temă prin construirea unui model cultural triunghiular, cu trei valori afective. În acest model, la baza *dogmatismului* în gîndire stă *speranţa;* la baza scepticismului stă *frica;* iar la baza *spiritului ştiinţific* stă *neutralitatea*. Modelul poate fi reţinut cel puţin prin primele lui două corelaţii. Ele sînt, de altfel, în concordanţă cu ceea ce D. D. Roşca însuşi afirmă despre rădăcinile afectiv-emoţionale ale valorilor reflexive. Dar în forma ei dezvoltată, metoda euris-

tică nu atinge nici dogmatismul — coincident cu elaborarea unei metaperspective care să integreze total și coerent toate perspectivele particulare, variate și variabile —, și nici specticismul, care coincide cu proliferarea indefinită a perspectivelor pînă la limita dizolvării oricărei perspective, sau la limita negativă a metaperspectivei care neagă valabilitatea oricărei perspective. Aceasta înseamnă — vorbind în limbajul lui Lévi Strauss — că la baza metodei euristice nu stă *nici frica, nici speranța* în formele lor pure, ci un complex afectiv-emoțional în care *frica* și *speranța* coexistă, simultan sau alternativ. Speranța este asociată cu necesara casă, frica este asociată cu drumul și cu evenimentele de pe drum, care pot să ducă, dar și să nu ducă acasă. Complexul afectiv frică—speranță exclude certitudinea și confortul ei afectiv: căci speranța indică doar nevoia certitudinii, iar frica indică *absența* ei. Acest complex afectiv emoțional este intim îngemănat. Spiritul critic se bazează întotdeauna pe o certitudine — chiar dacă aceasta ar fi, la limita ei, certitudinea incertitudinii. Dacă ar intra în joc această limită negativă, am fi în prezența *disperării*, care echivalează cu renunțarea la orice casă; disperarea fiind conștiința certă și dureroasă a drumului care nu duce nicăieri. La D. D. Roșca, spiritul critic are însă ca fundal afectiv-emoțional *nevoia casei*. Spiritul critic se îndreaptă împotriva dogmatismului, care este o falsă casă, a cărei protecție gînditorul o refuză, așa cum refuză pe aceeași linie de orientare *autoritatea* exterioară și *idolii;* toate aceste configurații fiind întruchipări ale falsei certitudini. El refuză însă și scepticismul, care echivalează cu renunțarea la necesara casă, cu rămînerea în disperarea drumului fără sens, sau cu abandonarea concomitentă și a drumului și a casei, și retragerea în negativul temei. Așadar, la baza metodei euristice generale stă complexul afectiv originar legat de speranță—frică, complex al subiectivității originare modelat de latura paradoxală și fisurată a relației drum—casă. La origine, acest complex este modelat, între alți factori, de speranța întoarcerii tatălui și frica în prezența absenței lui.

Dacă privim metoda euristică în limbajul accentelor, constatăm că între cele două orientări care se contrabalansează și se limitează reciproc, orientarea spre scepticism este mai puternică decît orientarea inversă, spre dogmatism. Sau, pe latură critică: critica adresată concepțiilor de factură dogmatică este mai puternică decît aceea adresată concepțiilor de factură sceptică. După cum vom vedea, această deplasare de accent se confirmă și în forma particulară pe care metoda euristică o ia în cadrul „enunțului de relief". Dar aceasta înseamnă că la nivelul complexului „frică"—„speranță", frica — devenită teamă proiectată pe plan metafizic — este mai puternică decît speranța. În prelegerile de istorie a filosofiei universale — care, după cum notam, se reconstituie de către un grup de elevi ai lui D. D. Roșca — apar două situații teoretice semnificative, invocate, oral, în paranteză, de către profesor. Vorbind despre Aristotel, profesorul și-a exprimat și admirația și mirarea descumpănită în fața superlativului simț al certitudinii pe care l-a avut „norocosul" spirit al Stagiritului. Apoi, a vorbit convins și despre *frica* lui Hobbes în fața existenței, și despre rolul pe care această frică l-a avut în elaborarea doctrinei hobbesiene.

Metoda euristică se cristalizează deplin, în sinteză, în mișcarea „enunțului de relief". Determinațiile de bază ale enunțului cristalizează reflexiv datele complexului afectiv originar: „raționalitatea" este distilatul conceptual al *speranței*, iar „iraționalitatea" al *fricii*. Apoi, în elementul raționalității omul se simte la el *acasă*, iar în cel al iraționali-

tății se simte străin. Trecerea de la rațional la irațional — deci apariția celei de-a doua determinații în prima — este expresia deziluziei sau dezamăgirii; apariția, inversă, a raționalului în irațional este expresia încrederii, a speranței legate de depășirea dificultăților drumului. Această posibilitate de reciprocă schimbare la față a celor două determinații este una dintre cele mai adînci idei ale autorului *Existenței tragice*. Acum, în experiența drumului, obstacolele sînt luate ca indici ai orientării; unele duc spre casă (raționalele), altele te îndepărtează de casă (iraționalele). Numai că fiecare obstacol are sau poate avea două fețe, asemeni lui Ianus; mai mult, cele două fețe nu sînt niciodată fixate definitiv: oricare obstacol își poate modifica brusc, imprevizibil, o față cu alta, motiv pentru care Ianus este cameleonic. Situația aceasta teoretică — și ontologică, desigur — amintește experiența onirică în care cel ce parcurge într-un oraș-labirint o stradă, cu care se familiarizează pe drum, întoarce capul la capătul străzii parcurse și descoperă că este o cu totul altă stradă, străină, pe care nu a trecut niciodată. Ceea ce este străin devine familiar, și ceea ce este familiar devine străin, prin modificarea perspectivei de vedere. La baza acestei experiențe stă *dezmințirea*, și cea bună și cea rea. Speranța naivă și frica naivă sînt semnificate pe drumul pe care fiecare obstacol sau eveniment este un Ianus cameleonic. Dacă speranța nu este dogmatică — fiind corectată de frică, prin dezamăgire —, și dacă frica nu este nici ea totală — fiind corectată invers, prin speranță —, atunci cuplul afectiv purificat al celor două stări afective din complexul originar este dat de complexul *încredere—prudență;* încrederea este forma cenzurată și purificată etic a speranței naive, iar *prudența* este forma cenzurată și purificată etic a fricii spontane. Altfel spus, datele afective originare ale subiectivității sînt purificate prin ele în-

sele — ca în catharsisul aristotelic —, prin jocul lor reciproc și în experiența obiectivă a drumului. De aceea, complexul afectiv speranță—frică — indiferent dacă cele două stări sînt alternante sau tensionat coexistente — dă neliniștea care este *neorientată* și poate atinge limita disperării. În schimb, complexul purificat încredere—prudență dă tot neliniștea, dar o neliniște *orientată* și constructivă virtual. În modelul triunghiului la care ne-am referit, Lévi Strauss separă *speranța* de *frică*. Cele două situații sînt, desigur, nu numai posibile, ci și reale. Posibilă și reală este însă și *coexistența* lor, configurată în diverse moduri. Speranța și frica pot lua diverse grade de intensitate; pot fi purificate în diverse grade prin asocierea lor cu conținuturi valorice, în afara acestor conținuturi, ca pure stări psihice, ele fiind proprii și lumii animale; pot, în sfîrșit, intra reciproc în diverse raporturi, deci în variate configurații ale conștiinței. „Indiferența“ sau „neutralitatea“ este, desigur, anularea lor; numai că o indiferență sau neutralitate *absolută* nu există. În cazul lui D. D. Roșca, așadar, complexul speranță—frică este asociat, la nivelul modelului originar al sensibilității, cu tema drumului și a casei, este purificat în experiența drumului pînă la condiția complexului încredere—prudență, complexul fiind orientat activ și asociat, în ordine valorică, cu determinațiile fundamentale „rațional“—„irațional“. Acest fapt interior iese la suprafață în teoria despre conștiința tragică, ce se află dincolo de opoziția optimism—pesimism, fără ca acest „dincolo“ să fie anularea tensiunii în indiferență sau neutralitate. Că nu e vorba totuși de o unitate organică — fără fisuri — a conștiinței tragice, că în punctul ei originar de plecare și la baza ei stau continuu două valori afectiv-emoționale iese iarăși la suprafață, într-un tîrziu, în teoria celor două atitudini posibile în fața existenței, izvorîte din conștiința tragică a

lumii: atitudinea *eroică,* bazată preponderent pe *încredere,* la care se adaugă ca un corelat „exterior", reflectat, *hotărîrea* de a învinge iraționalitatea lumii, și atitudinea *spectaculară,* bazată preponderent pe *prudență* și resemnarea reflectată.

Așa cum la nivelul expresiei generice a metodei euristice, în echilibrul semantic al celor două atitudini reflexive — „scepticism"—„dogmatism" —, accentul se deplasează preferanțial spre *scepticism,* tot astfel, în echilibrul determinațiilor „rațional"—„irațional", accentul se deplasează preferențial, în plan metafizic, spre *irațional.* Ceea ce înseamnă că frica și expresia ei modelată valoric, prudența, sînt mai puternice decît complementarele, speranța și încrederea. De aceea, *hotărîrea eroică* de a învinge iraționalele lumii apare și ca o nevoie de corectare a unui dezechilibru tacit; o nonsimetrie nereflectată este echilibrată printr-o nonsimetrie opusă și reflectată. E hotărîrea reflectată și „exterioară" complexului de a învinge plusul de frică și de prudență din interiorul complexului afectiv-emoțional.

Așadar, la baza mișcării euristice stă complexul afectiv-emoțional *încredere—prudență,* cele două valori limitîndu-se și menținîndu-se reciproc într-un echilibru orientat și deschis, asociat cu inițiativa și acțiunea, deci cu drumul spre necesara și problematica — în cele din urmă *imposibila* — casă.

3.3.3. **Fețele strategiei de apărare.** *Mișcarea euristică* este o formă exemplară de cristalizare a uneia dintre trăsăturile esențiale ce intră în profilul spiritual al poporului român: *nondogmatismul.* Cuvîntul folosit — „nondogmatism" — indică o *stare,* dar, în acest caz, este vorba și de o *stare de mișcare.* Pentru a înțelege această trăsătură — *esențială,* după cum spuneam — putem pleca de departe. Putem pleca de la Aristotel, ca teoretician al *măsurii.* Din toate lucrările lui Aristotel se desprinde o teorie generalizată a măsurii, pe care a definit-o precis și specific, în formele ei de manifestare: în etică, estetică, politică.

Ca gînditor politic, el a elaborat o teorie a statului ideal, în replică față de teoria platoniciană. Cu Aristotel este vorba mai degrabă de statele ideale, nu de *statul* paradigmatic platonician, care, „perfect" fiind, nu este cu putință în ordinea realității. Statul ideal aristotelic este conceput plecînd de la ideea de „măsură" — sau „mijloc" —, aceasta caracterizînd toți parametrii lui constitutivi: suprafața, populația numerică, grupul sau clasa conducătoare. Dacă e vorba de primii doi parametri, statul ideal — i-am putea spune *optim* — e acela care nu este nici prea mare, nici prea mic, ci de mijloc. Căci — argumentează Stagiritul —, dacă este prea mic el poate fi *înrobit* de alte state — vecine sau îndepărtate — mai puternice, iar dacă este prea mare el tinde *să se extindă,* prin cuceriri, și astfel atinge o limită peste care trecînd el nu mai poate fi organizat și condus, fiind menit să se destrame. Aristotel — se vede — a rămas prietenul adevărului nu numai cînd a fost vorba de dascălul său, Platon, ci și cînd a fost vorba de elevul său, Alexandru Macedon. Aristotel își distilează teoria din analiza inductivă a foarte numeroase state și a constituțiilor lor, dar nu este exclus ca în această teorie să fie vizate, pe de o parte Grecia cucerită, și pe de altă parte, imperiul macedonian: patria dascălului, și „țara" nețărmurită a elevului. Oricum, istoria a confirmat pe deplin teoria aristotelică prin destrămarea tuturor imperiilor constituite de la el pînă la noi.

Poporul român nu s-a născut, desigur, ca să demonstreze adevărul teoriei aristotelice, dar o confirmă pe deplin. Poporul nostru, ca unitate etnică, intră în conceptul aristotelic al statului de mijloc, dacă e vorba de statul unificat. Pînă atunci, cele

trei țări românești, devenite unități statale distincte, au avut destine diferite. Ardealul a rămas ocupat, dar cu toată *dominația* străină și cu tendințele — uneori barbare — de deznaționalizare, el s-a păstrat etnic ca provincie românească. Celelalte două țări și unități statale au intrat într-un alt joc al istoriei. Întrucît nu este vorba aici de o analiză istorică factuală, putem face abstracție de destinele diferite ale celor trei țări românești, vorbind despre destinul istoric al poporului român ca unitate etnică.

A curs multă cerneală pentru a descrie și explica *miracolul* conservării poporului nostru în contextul geografic, politic și etnic în care s-a născut. S-a spus, printre altele: o insulă de latinitate, împrejmuită de elementul etnic slav. Sau: singurul popor de origine latină și de religie ortodoxă. Și multe altele, unele mai bune, altele mai rele. La tema pe care o analizăm aici ne interesează un singur element al complexului problemei: cel *politic*. E vorba de cele trei mari imperii *între care* i-a fost dat poporului nostru să se *dezvolte*, după ce s-a format. Ar fi instructivă în acest sens nu numai o sinteză a hărților care să înfățișeze destinul politic al celor trei țări românești — ca și al statului unificat —, ci și o sinteză a *hărților utopice*, elaborate la cele trei *curți*, care au avut, fiecare, „dorul" ei. Faptul că în jurul țării noastre au existat trei mari puteri *expansive* a fost, desigur, un nenoroc. Dar a fost vorba de *trei* puteri, nu numai de una, și acesta a fost totuși un noroc: un noroc al nenorocului. Din acest punct de vedere politic — și numai din acesta — conservarea noastră a fost posibilă prin înțelegerea lucidă și exactă a ciocnirilor de interese dintre marile puteri și prin înscrierea în acest joc, prin care marile puteri tindeau să se *limiteze*, sau să se *ruineze* reciproc. Măria sa Ștefan Vodă, al

cărui geniu politic nu a fost egalat decît de geniul poetic al lui Eminescu, a întruchipat acest joc strategic de apărare, dat de formula: să nu ai niciodată doi adversari. Chiar atunci cînd nu a fost reprezentată magistral sau a fost trădată, această politică nu a încetat să fie politica esențială sau tipică — singura cu putință — a celor mai de seamă domnitori și oameni politici ai țării noastre. Această formulă a intrat și în alte strategii ale politicii tradiționale, duse de diverse state încă de la originea lor. Dar în cazul poporului nostru a fost vorba de o politică generală de *apărare*, nu de *atac*. Am putea spune în acest sens că poporul nostru a fost de-a lungul istoriei într-o stare continuă de *legitimă apărare*.[42] Strategia despre care vorbim, repetată în diverse variante în cursul istoriei — vorba lui Sadoveanu: „poporul nostru a avut *odihna vîntului* și *tihna valului*" — se încifrează treptat ca o stare *populară* și, deci, *anonimă* de sensibilitate. În limbaj popular, această mentalitate ne spune că în

[42] Două caracteristici funadamentale ce intră în profilul spiritual al poporului român — exteriorizate în istoria și în cultura lui — sînt *raționalismul* și *aspirația spre libertatea* socială și națională. Ca premise îndepărtate, prima este preponderent de sorginte *latină*, a doua este preponderent de sorginte *dacică*. Lupta pentru libertatea națională este o constantă a istoriei noastre, are valoarea unui ideal integrativ și se infuzează treptat — prin dialectica exteriorizare—interiorizare — în spiritualitatea populară: „Încă de la apariția primelor formațiuni statale românești, luptele maselor populare împotriva exploatării feudale au fost strîns împletite cu luptele împotriva dominației străine. Această particularitate specifică și-a pus amprenta asupra întregii evoluții sociale a României, asupra felului de a fi și a gîndi al poporului român, asupra însuși destinului său istoric caracterizat prin lupta hotărîtă plină de sacrificii pentru libertate și unitate, pentru dreptul de a fi stăpîn în propria țară" *(Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Ed. Politică, 1975, p.29).

oricare aliat trebuie să vezi și un posibil adversar, și invers, în oricare adversar trebuie să vezi și un posibil aliat. Altfel spus, cînd este vorba de relațiile cu străinii, nici o soluție nu este *definitivă*. Nici o conștiință onestă nu va putea caracteriza această strategie — determinată sau forțată de adversari — drept oportunistă. Scopul ei fundamental nu a fost altul decît *apărarea* unor drepturi legitime; strategia fiind un semn de realism, inteligență și curaj.

Aceasta este latura *activă* a strategiei de apărare. Ea are însă și o latură complementară, pasivă. Numele simplu al acestei imense calități strategice este *răbdarea*. Nu este vorba de răbdarea ca acceptare resemnată a adversității și a suferinței, deși în răbdare intră și acest înțeles. E vorba mai întîi și în chip esențial de răbdarea determinată de convingerea că orice adversitate — fie ea naturală sau umană — este trecătoare, că nu poate dura o veșnicie. Răul este o ieșire din firea lucrurilor, din făgașul firesc al vieții, și nu poate fi decît trecător, oricît de mult ar dura el. Dacă ar fi vorba de o simplă resemnare pasivă, sau de *fatalism* — cum s-a spus plecîndu-se de la *Miorița* —, atunci nu ar exista un „capăt al răbdării". Istoria poporului nostru vădește că atunci cînd s-a atins acest „capăt", această limită, reacția de revoltă activă a intrat în joc. Răbdarea are ca fond spiritual al ei o încredere adîncă dar tăcută în cursul firesc al lumii și al lucrurilor. Cînd pe acest curs firesc apare răul, răbdarea rămîne sub povara lui și îl îndură: sau pentru că răul este considerat nu prea mare și deci *de la sine* trecător, sau pentru că răul este, ca adversitate și opreliște, *prea mare,* încît împotrivirea față de el nu l-ar putea dizloca. În acest al doilea caz, împotrivirea față de el directă și pripită ar fi zadarnică și ar spori răul, sau l-ar stîrni și mai

tare, cum pot fi stîrnite păsările adormite ale lui Hitchkock. Acestei atitudini de bravură exterioară, de fals eroism, i se preferă o altă strategie, mai complexă și mai eficientă: se *simulează* — aceasta mai ales cînd e vorba de dominația exterioară, de opreliștea străină — acceptarea răului, iar sub acest aparent acord se lucrează în taină — încet și mut — la dizlocarea și la înlăturarea lui. Altfel spus: se lucrează *firesc* la înlăturarea *nefirescului*. Latura pasivă a strategiei de apărare a fost teoretizată — exclusiv ea, din păcate — de către Lucian Blaga, în teoria despre „boicotul istoriei". Faptul că gînditorul român a făcut doar teoria aspectului pasiv al apărării nu înseamnă că nu are dreptate în esență, dincolo de elementele de modelare sau construct ale teoriei. Teoria vrea să ne spună că în situații de constrîngere exterioară imposibil — deocamdată — de înlăturat, și *nonacțiunea* poate fi o formă a *acțiunii,* așa cum și *tăcerea* poate fi, în anumite situații similare — de constrîngere — o formă a *vorbirii*.

Și pe latura ei activă și pe cea pasivă, această strategie de luptă cu adversitatea vădește un adînc simț al măsurii. Iar simțul măsurii este una dintre trăsăturile esențiale ce intră în profilul spiritual al poporului nostru. Simțul măsurii nu este un privilegiu al poporului român, dar este o trăsătură psihologică privilegiată. Este — cum ar spune George Călinescu — nu o trăsătură exclusivă, ci una „cu precădere". Este foarte probabil că toate popoarele au simțul măsurii, dar experiența istorică dovedește că nu în toate situațiile și nu în toate ceasurile istoriei lor. Unele popoare, în anumite împrejurări, au putut fi fanatizate sub semnul unor *dogme* sau *mituri*. Tot istoria dovedește — de data aceasta istoria noastră națională — că niciodată poporul român nu a putut fi fanatizat de nici o dogmă sau mit. Experiența istorică și de viață a cristalizat fi-

resc, în sensibilitatea poporului nostru, o mentalitate funciară *nondogmatică*. Am spus „non-dogmatică", și nu „antidogmatică"; aceasta pentru că antidogmatismul poate fi, și el, — peste o limită — o altă formă a dogmatismului, după cum și antifanatismul poate fi o formă a fanatismului. Acest nondogmatism se manifestă și în experiența practică și etică — „Mai binele este dușmanul binelui" — și în experiența spirituală — „Oricare minune ține trei zile" —, ca și în orice alt fel de experiență — „Ce-i prea mult nu-i sănătos".

Într-un eseu de tinerețe — *Misticism* —, referindu-se la „corifeii" iraționalismului mistic din perioada interbelică, Mihai Ralea arăta că formulele spiritualiste exaltate ale acestora nu pot avea priză în sensibilitatea populară. Românul — zice Mihai Ralea — este lucid, realist, bonom, chiar flecar, și nu-l prinde nici un fel de mit sau dogmă cu iz totalitarist. Am zice — în prelungirea marelui nostru eseist — că românul nu are organ pentru formulele fixiste și gesticulațiile retorice ale sfinților castrați. Există la noi încercări de reconstituire a istoriei *ironiei* în viața culturală. *Ironia*, ca atitudine spirituală, este prezentă, desigur, în istoria culturii noastre culte, deși ea nu este și nu poate fi o dominantă. La nivelul sensibilității și culturii populare nu ironia este atitudinea spirituală fundamentală în fața vieții, ci *umorul*. În ciuda aparențelor, *ironia* este o atitudine dogmatică; nu este vorba de dogmatismul prim, dat de formula inițială fixă, ci de dogmatismul secund, pe care l-am numit dogmatism al antidogmatismului. Or, *umorul* este prin excelență nondogmatic, pentru că el nu-și desființează obiectul în totalitate, ci doar pe partea lui valorică negativă sau discutabilă. Ironia se bazează pe o distanțare totală față de obiect, pe cînd umorul este marcat de paradoxul apropierii prin distanțare sau al distanțării prin apropiere.

Dar, dacă poporul nostru nu a avut și nu are organ pentru nici o formă de dogmatism, el nu este sceptic, și cu atît mai puțin fatalist. Vorba lui Ralea, românul este și „flecar", dar el flecărește — transformă în fleac — ceea ce merită să fie flecărit. Într-un context dat de valori — aici e vorba de valorile tradiționale și perene — instinctul axiologic este sigur: românul nu se minunează în fața nici unei minuni, mai ales a celor „străine". Sau, dacă se minunează, nu se lasă fascinat sau cîștigat. Toate culturile de tip tradițional — prin caracterul lor închis sau conservativ — sînt ostile față de influențe sau inovații. Dar e vorba de o atitudine ce se petrece în diverse grade. Vasta operă sadoveniană vădește, printre multe altele, receptivitatea poporului nostru față de valorile străine: dar e vorba de o receptivitate lucidă, prudentă și însoțită de filtre severe de selecție. Este asimilat numai ceea ce intră organic în făgașul dat, în cursul firesc al vieții și al lucrurilor. Athanase Joja sesizează corect, ca o trăsătură a culturii noastre majore, capacitatea ei de absorbție sau de asimilare. Însă această capacitate — plămădită probabil sau actualizată chiar în faza etnogenezei românilor — este emanată în sfera culturii majore dintr-o mentalitate populară, anonimă. Aceasta nu este ostilă față de orice noutate, ci față de falsa noutate, sau iluzia ei. Așadar, sînt „flecărite" doar „minunile" — fie ele mari sau mici —, de pe poziția simțului valorilor simple și fundamentale pe care D. D. Roșca, teoretician al acestui simț anonim — din care pleacă și pe care îl distilează fără să știe că o face — le numește „valori veșnice".

Că poporul român nu are înclinații sceptice — cu atît mai puțin fataliste — o vădește, de-a lungul istoriei, capacitatea lui de angajare și de luptă dîrză, tenace, atunci cînd e vorba de cauze sau idealuri legitime. E suficient să invocăm aici — în-

tre multe altele — tenacitatea seculară cu care poporul român a urmărit marele ideal al unirii: *sub* împrejurările vitrege — și *tacit* împotriva lor —, atunci cînd nu s-a putut altfel, și *direct împotriva* lor, atunci cînd contextul intern și extern a favorizat o *acțiune eficientă*, nu un act de falsă bravură sau de sinucidere colectivă.

Mentalitatea populară, funciar nondogmatică, așa cum am înfățișat-o în schiță aici — și definită în esență ca strategie *de apărare*, cu o față activă și una pasivă — își găsește în „mișcarea euristică" una dintre cele mai fidele și exemplare întruchipări culturale la nivelul expresiei filosofice. Ca mișcare de tip „suveică", ea evită atît dogmatismul gîndirii cît și scepticismul ei — care este un dogmatism al antidogmatismului —, animată de *simțul* adevărurilor verificate și certe. Cînd e vorba de acest simț la nivelul conștiinței populare, el are în spate adevărurile verificate de istorie, în care simțul comun este instalat inconștient; pe planul gîndirii individuale și la nivelul culturii majore, *acest simț* vizează nu numai adevărurile existente și conștientizate ca adevăruri, ci și pe cele *posibile*. Iar dacă e vorba de aspectul nu tematic al mișcării — îndreptată atît împotriva *raționalismului*, cît și a *iraționalismului* —, ci de implicatele atitudinale și exteriorizate ale mișcării, corespondența se propune de la sine: atitudinea *eroică* propusă ca atitudine legitimă în fața existenței corespunde laturii *active*, iar atitudinea *spectaculară* (definită ca umor) corespunde laturii *pasive* din *strategia de apărare* și conservare, distilată în istoria poporului român. Popor care — ca să ne întoarcem la Aristotel — nici nu a fost atît de mare și fals temerar pentru a se lăsa tentat de gustul expansiunii, nici atît de mic și resemnat, pentru a se lăsa învins. Cucerit sau dominat provizoriu da, învins și supus niciodată.

3.3.4. **Dincolo de scepticism și dogmatism.** Am văzut că una dintre trăsăturile culturii noastre majore este dezvoltarea ei în strînsă legătură cu cultura populară, și că una dintre trăsăturile esențiale ale profilului spiritual al poporului nostru — exteriorizată și în istorie și în creațiile spirituale anonime — este *nondogmatismul*. Am distins „nondogmatismul" de „antidogmatism", acesta din urmă putînd deveni o altă formă a dogmatismului. Dacă cele două premise sînt adevărate, trebuie să fie adevărat că însăși cultura majoră, în orientările ei fundamentale, este marcată de nondogmatism. Faptul se adeverește la nivelul de „fundal" al culturii majore, iar „reliefurile" ei confirmă regula și *pozitiv* și prin *excepție*. Dacă ar fi să judecăm filosofia românească în general și perioada ei interbelică în particular după un criteriu de factură *elitistă*, am putea să constatăm puținătatea „monumentelor", pe fondul unei relative bogății a „documentelor". Dacă cineva s-ar încumeta să scrie o istorie a filosofiei românești de la origini pînă în prezent, nu în *maniera*, ci mai ales în *spiritul* în care George Călinescu a scris istoria literaturii române, ar putea să constate, între altele, bogăția spiritualității *reflexive* a culutrii noastre majore, risipită sau diseminată în „documente" filosofice și nefilosofice. Puținătatea „monumentelor" este concordantă cu caracterul insuficient diferențiat al curentelor de idei și al doctrinelor individuale, trăsătură pusă în evidență, după cum am văzut, și de către Lucrețiu Pătrășcanu și de către Ștefan Zeletin. Dar ceea ce din perspectiva unui model *piramidal* apare și poate fi un defect — absența „monumentelor" sau puținătatea lor — apare și este, din perspectiva modelului *mozaicat*, o calitate: absența sau puținătatea marilor erori.

În culturile în care apar spectaculoase și mari adevăruri există riscul de a apare și mari erori. Cultura noastră majoră în general și cea filosofică în particular s-au dezvoltat mai degrabă după un model mozaicat decît după unul piramidal. Faptul se explică, în ordine culturală, prin legătura strînsă dintre cultura majoră și cultura minoră, iar la nivelul primului palier prin împrejurarea că societatea noastră a parcurs *etapele* de evoluție considerate *clasice* ale societăților apusene, dar nu într-o formă clasică. Acest fapt își pune amprenta și asupra coordonatelor metodologice ale filosofiei românești, de la originile sale pînă în prezent.

Coordonatele gnoseologico-metodologice fundamentale ale gîndirii filosofice sînt date de limitele *empirism—raționalism,* pe de o parte, și *scepticism—dogmatism,* pe de altă parte. Dacă am analiza *simțul comun* cu grila limitelor menționate, am putea constata că simțul comun nu cade în aceste limite. Nu cade, desigur, pentru că nu ajunge la ele; și nu ajunge la ele, pentru că ele sînt conținute latent, într-un echilibru naiv și neconștientizat, în configurația *sincretică* a simțului comun. Pe latura lui de eroare și prejudecată, simțul comun poate fi și este concomitent dogmatic și sceptic — dogmatic prin inerția certitudinii, sceptic prin prudența lui față de experiențele noi care-l depășesc —, dar în structura lui mai adîncă este naiv și inconștient dialectic. Acest fapt a fost pus în evidență de către Hegel, care a analizat caracterul dialectic al unor cuvinte cheie din limbajul comun, întreprindere pe care, la noi, și-a asumat-o Constantin Noica, mai ales cu analiza particulei „intru". Dacă simțul comun nu ajunge la limitele menționate, el este într-un fel superior acestor limite — pentru că nu cade în ele —; în alt fel este, însă, inferior, pentru că nu le experimentează și, deci, nu le depășește prin traversare. Dacă însă un spirit individual

ajunge la cultura majoră și păstrează legătura cu ceea ce este instinctiv rațional și spontan dialectic în simțul comun — *bunul-simț* al gîndirii —, el poate experimenta aceste limite fără să cadă în ele. Istoria filosofiei românești, în expresia ei majoră, începe cu o astfel de mare conștiință, care este paradigmatică pentru ideea pe care mergem și a cărei gîndire poate fi considerată o emblemă sau un moto al întregii noastre culturi filosofice pe latura ei metodologică. Ne referim la Dimitrie Cantemir. Nu e vorba, evident, de limitele de conținut ale gîndirii — date de materialul cultural al epocii în care a trăit —, ci de orientarea metodologică spontan dialectică a gîndirii lui. Astfel de elemente spontan-dialectice — date de „personanța" bunului-simț al gîndirii comune în sfera culturii majore, specializată în nespecializare — putem identifica apoi la reprezentanții Școlii Ardelene. Performanțele teoretice la care a ajuns Nicolae Bălcescu — mergînd oarecum pe cont propriu și ca istoric și ca filosof al istoriei — se explică și prin acest fapt, după cum și prin același fapt se explică implicatele dialectice spontane ale ontologiei lui Vasile Conta. Exemplele pot fi înmulțite.

Cultura filosofică interbelică este marcată, după cum am văzut, de o insuficientă diferențiere, la nivel de „fundal". Pe acest fundal ea se însoțește însă cu „reliefuri" diferențiate. După cum sugeram, unele dintre aceste „reliefuri" confirmă regula metodologică a nondogmatismului în chip pozitiv și în prelungire față de simțul comun și de bunul-simț al gîndirii; altele o confirmă prin excepție.

Ca primă observație și ipoteză de lucru: dacă am recurge la o analiză sociologică și statistică a producției filosofice interbelice la nivel de *documente* — și această analiză va trebui să fie făcută cîndva —, am putea constata că o foarte mare parte dintre texte iau în discuție probleme de *metodo-*

logie în general sau în forme particularizate pe gînditorii analizați, străini sau români. Între aceste teme, extremele sau limitele metodologice menționate ocupă un loc central; la ele se adaugă — fapt semnificativ — și tema *intuiției*. Constatarea pe care o facem se bazează pe o parcurgere lacunară a acestor texte; de aceea — după cum precizam —, are doar valoare de ipoteză. Spiritul general al acestor texte-*document* — spiritul statistic mediu — este tocmai acela al nevoii de a evita extremele metodologice menționate. Este vorba de nevoia de a evita aceste extreme, manifestată în plan conștient — nevoia este deci *cultural dezirabilă* —; pentru că, altfel, prin orientarea lor tacită și în funcție de autori, ele pot merge tendențial spre una sau alta dintre limitele față de care autorii se delimitează conștient. În legătură cu tema *intuiției* nu putem face decît o supoziție, care deocamdată nu poate avea nici valoarea unei ipoteze de lucru. Supoziția — ea însăși intuitivă — ar fi aceasta: termenul „intuiție" are foarte multe accepții — generate interior de complexitatea acestui act cognitiv —, și multe dintre ele sînt acreditate cultural în mari „monumente" ale istoriei filosofiei universale, de la Platon (contemplația intelectuală) la Bergson (intuiția nondiscursivă). Frecvența temei în textele-document ale vremii este asociată sau cu gîndirea lui Nietzsche și Bergson — gînditori la modă și exterior influenți, sau, mai bine zis, cunoscuți în cultura noastră —, sau cu *iraționalismul* existențialist — în special cel kierkegaardian — care se infiltrează la periferia culturii noastre, cîștigîndu-și adepți fără audiență deosebită la noi, sau cu *intuiția mistică* ce ține de spiritualitatea creștină și de dogmatica ortodoxă. Racordarea termenului „intuiție" la aceste orientări tematice sau de conținut particularizat se poate stabili cu ușurință. Sînt mai dificil — deși nu imposibil — de stabilit situațiile

contextuale în care termenul nu este folosit într-o accepție pozitivă determinată, ci în una *euristică*. În aceste situații contextuale, termenul este folosit — spontan sau conștient — tocmai pentru a se indica delimitarea față de limitele metodologico-gnoseologice menționate. Se adaugă la această posibilă situație și împrejurarea culturală că filosofia noastră s-a dezvoltat printr-o legătură mai strînsă cu valorile culturale nonștiințifice (arta, morala, religia) decît cu cele propriu-zis științifice; cel puțin la nivel de *documente*. De unde și caracterul ei predominant eseistic și nondoctrinar. Că întrebuințarea termenului „intuiție" într-o accepție euristică este logic posibilă — la nivelul „documentelor" — o dovedește exterior și exemplar un „monument". Lucian Blaga folosește expresia literar-plastică dar ușor rebarbativă de „cunoaștere luciferică". Ea este un echivalent al *intuiției* comprehensive de factură spirituală — nonmistică și nonvitalistă —; dar, dincolo de înțelesurile ei pozitive — unele clar dialectice, gnoseologice —, ea are și o funcție de delimitare — articulată explicit de către autorul *Trilogiei cnuoașterii* — față de limitele metodologico-gnoseologice menționate, care au făcut carieră mare și autonomizată în istoria filosofiei universale. Cînd D. D. Roșca repudiază termenul „intuiție", el, de fapt, repudiază intuiția în forma ei mistică sau poetică, deci nonreflexivă și nonconceptuală; intuiția care vrea să substituie rațiunea, nu să o însoțească, sau să o completeze. Căci, pe de altă parte — după cum am văzut în primul volum al exegezei — el tatonează și preia pozitiv și elementele „spiritului de finețe" pascalian — „logica inimii" — și intuiția carteziană înțeleasă ca un raționament concentrat, nedesfășurat discursiv. Lăsăm deschise ipoteza și supoziția pe care am mers în vederea unor cercetări ulterioare, pentru efectuarea cărora este

necesară prealabila elaborare a instrumentelor bibliografice privind *documentele*.

Trecînd pe planul *monumentelor*, constatăm o aceeași preocupare intensă și asiduă pentru problemele de metodologie și gnoseologie. Acest fapt iese în evidență cu relativă pregnanță și din parcurgerea uneia dintre puținele lucrări de sinteză asupra istoriei filosofiei românești pe care o avem: *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini pînă astăzi* — Omagiu profesorului Ion Petrovici —, București, 1941. Partea redactată de N. Bagdasar, prin tonul ei obiectivist, neutral, sistematic și cu intenția de completitudine (informațională) are avantajul de a reliefa natura și ponderea *temelor* (sau a problemelor) în economia de ansamblu a concepțiilor gînditorilor români.

În general, deplasarea accentului gîndirii spre probleme de gnoseologie și metodologie este un semn de *criză*. Istoria filosofiei universale dovedește — de la scepticismul antic pînă la pozitivismul modern sau la filosofia analitică — faptul că această deplasare se însoțește complementar cu *dezontologizarea* filosofiei. Faptul indică, evident, un fenomen de criză, dar există crize și crize; unele țin de destrămare (degradare) și altele țin de creștere.

În ordinea gîndirii filosofice, criza poate fi una de *dezontologizare* — reacție față de ontologiile constituite, care au atins limita dogmatismului închis în el însuși —, dar poate fi și una de *preontologizare*, deci ca mișcare de pregătire a terenului în vederea elaborărilor ontologice. Cultura noastră filosofică din perioada modernă — începînd cu direcția maioresciană — se află în această a doua situație.

Dacă e vorba de alternativa empirism—raționalism, observăm că în cultura noastră filosofică nu avem o direcție sau un monument, conturate sau semnificative, de gîndire empiristă. Chiar atunci

cînd e vorba de gînditori cu orientare pozitivă, uneori și pozitivistă a gîndirii, etapa empirică sau forma ei superioară științifică sînt considerate de către majoritatea gînditorilor noștri doar puncte de plecare pentru elaborările constructive. Cei mai de seamă dintre reprezentanții filosofiei noastre încep sau își dezvoltă gîndirea tocmai prin *critica* empirismului (pozitivismului) sau prin *delimitarea* față de el. Această orientare constructivă și ontologizantă nu este precritică, ci postcritică, deoarece toți gînditorii români se raportează și se delimitează într-un fel sau altul față de Kant. La depășirea străvechii opoziții „empirism"—„raționalism" îi ajută, într-un fel, tocmai sinteza kantiană, care, pe o latură a ei, deschide posibilitatea unor alte tipuri de ontologii, postcritice. Dar delimitarea gînditorilor noștri față de Kant se face în primul rînd prin repudierea instinctivă a „lucrului în sine". Ideea *acordului* dintre gîndire și realitate — ca și *certitudinea* existenței realității exterioare, care nu poate fi demonstrată prin argumente raționale — sînt încifrate în simțul comun. Încît, în repudierea „lucrului în sine" kantian — sau în delimitarea critică față de el — se dezvăluie concomitent și *legătura* dintre filosofia noastră și simțul comun pe partea lui rațională și vocația *constructivă* a filosofiei românești. De aceeași orientare ține și absența empirismului în forma lui clasică.

Pe această linie, conflictele de idei se desfășoară între *raționalism* (dominantă și explicită și tacită) și *iraționalism*, ori între raționalismul *tradițional* și cel modern, predialectic sau dialectic.

Dacă e vorba de alternativa metodologică *dogmatism—scepticism*, remarcăm o tensiune și o oscilație (alternantă) între cele două orientări ale spiritului filosofic. În această privință, gînditorii noștri reprezentativi se organizează în veritabile *cupluri complementare*, care se reiau de la o generație la

alta. Dăm doar în schiță aceste cupluri, care se conturează clar o dată cu mișcarea junimistă.

Reprezentanții *primului termen* al cuplurilor se axează preferențial pe probleme de teorie a cunoașterii, logică și metodologie, fără să conteste, dacă nu posibilitatea (contextuală sau în ceea ce îi privește pe ei) a ontologiilor, cel puțin necesitatea lor. Aici ontologiile sînt schițate sau postulate ca necesare. Reprezentanții celui de-al doilea termen al cuplurilor merg pe elaborările ontologice propriu-zise, fără a ignora (ca postkantienii) problemele de gnoseologie, metodologie și logică, acestea fiind însă preocupări preparative, însoțitoare și subordonate față de elaborările ontologice.

Primul cuplu este dat de Titu Maiorescu și respectiv Vasile Conta. „Sterilitatea" lui Maiorescu este cunoscută, ca și fecunditatea acestei „sterilități" pentru cultura românească în general și pentru cea filosofică în particular. El a fost un critic nu doar literar, ci cultural, întruchipînd la noi, ca spirit, și baconiana „critică a idolilor" (alți idoli) și „criticismul" kantian, delimitativ. Scepticismul lui este pozitiv și fecund pentru alții. Conta aduce voința de sistem și fecunditatea constructivă. Moartea lui prematură a privat cultura noastră de un mare monument rămas în schiță. Probabil că Eminescu — prin instinctul său filosofic adînc și prin creativitatea genială — ar fi putut realiza sinteza celor doi, dacă nu ar fi avut, pe de o parte, o părere prea bună și exigentă, pe de altă parte prea sceptică în ceea ce îl privește, despre posibilitatea metafizicii „atunci" și „acolo". Se știe că el nu a acceptat să predea cursuri de filosofie pe motivul că nu cunoștea bine greaca și latina.

Al doilea cuplu este dat de Ion Petrovici și respectiv Rădulescu-Motru. Primul a mers instinctiv spre metafizică, dar majoritatea lucrărilor lui, de tinerețe mai ales, sînt de logică și metodologie, sau

de teorie a cunoașterii. Este urmașul lui Maiorescu, de la care va prelua și dezvolta latura de rigoare, claritate și prudență a gîndirii. Metafizica lui este, într-un fel, un ansamblu disparat de schițe congruente, real sau virtual. Motru, în schimb, merge direct pe construcție, și năzuința constructiv ontologică este evidentă chiar în modul în care abordează problemele de gnoseologie și metodologie. Complicațiile kantiene ale teoriei cunoașterii sînt dezlegate, ca un „nod gordian", cu sabia subtilă dar simplă a „energiei". Dacă e vorba de o posibilă sinteză am putea vorbi aici de o „sinteză negativă" dată de Nae Ionescu, care preia, pe de o parte, *formalismul* logic, pe de altă parte, *spiritualismul* predecesorilor săi. Pentru a înțelege acest soi ciudat de „sinteză negativă", o observație prealabilă generală este necesară. Mai multe momente — „linii" și „figuri", ca să ne exprimăm în limbajul lui D. D. Roșca — din istoria gîndirii adeveresc un fapt al spiritului. E vorba de o fisură posibilă în planurile sau funcțiile conștiinței. Și anume: atunci cînd conștiința se instalează în *demersul* logic riguros și formal, dar nu rămîne *tematic* la obiectele formale, ci se îndreaptă cu demersul ei spre conținuturile *concrete* și mai ales spre cele *valorice,* reversul complementar și fatal al acestei mișcări este orientarea intuitivă spre *misticism.* Excesul *logic formal,* îndreptat neputincios spre conținuturi, și intuiția mistică a acelorași conținuturi sînt două fețe ale aceleiași medalii; două forme ale neputinței de a sesiza adecvat obiectul. Între cele două orientări complementare rămîne o fisură, căci *obiectul* concret și mai ales cel valoric (în expresie generalizată: *calitatea)* nu este sesizat sau dezvăluit adecvat nici de demersul pur formal, nici de intuiția nediferențiată. Nae Ionescu a fost concomitent și un logician formal redutabil, și un mistic în sens creștin; nu are importanță faptul că, pe de

altă parte, n-a fost pe deplin nici una, nici alta. O situație similară, la alt nivel, ne-o înfățișează Ludwig Wittgenstein, ca și multe alte conștiințe din aceeași familie de spirite. Baza ontică a acestei complementarități — care poate deveni, la limită, *fisură* — o constituie nu latura de *unitate*, ci latura de *diferență dintre concret* și *abstract*, în sensul generic al acestor două determinații. Formalismul logic și intuiția mistică sînt *coexistente*, dar sînt marcate de o *fisură* adîncă; de aceea am numit obiectivația acestei figuri a conștiinței „sinteză negativă".

Al treilea cuplu este dat de P. P. Negulescu și respectiv Mircea Florian. Ei trebuie puși în acest cuplu în măsura în care au ca numitor comun delimitarea conștientă și *sistematică* atît față de empirism, cît și față de *apriorism*, deci și ideea — care la ei este acută — a nevoii de a racorda conceptul la experiența concretă și la știință. Din acest punct de delimitare și de conștiință metodologică imperativă, destinele lor se despart.

Exigența fundării ontologiei pe datele cunoașterii științifice este la P. P. Negulescu atît de mare, încît devine inhibitivă și sterilizantă. El va rămîne pînă la moarte doar la ideea *necesității* unei ontologii riguros fundate științific. Și el a reluat — într-o formă excesivă — prudența și „sterilitatea" maioresciană. Ca și în cazul lui Maiorescu, această *absență* nu umbrește meritele mari pe care le are în dezvoltarea învățămîntului și culturii noastre filosofice. În generația lui el expimă momentul prudenței sceptice pe linia maestrului român al *Criticelor*.

Orientarea funciar constructivă — „reconstrucție" — a lui Mircea Florian este evidentă în toate scrierile sale. Munca imensă de informare, critică a izvoarelor, sistematizare, nu este una de alexandrinism, ci de curățire atentă a terenului și pregătire a materialului. Temelia de construcție este conceptul *datului*, și pe această temelie Mircea Florian a construit încet și sigur. Faptul că această construcție nu a ajuns la monumentalitatea închisă virtual în punctele ei de plecare ține și de împrejurări exterioare.

Ultimul cuplu este dat de D. D. Roșca și respectiv Lucian Blaga. Complementaritatea lor a făcut obiectul a numeroase referințe pe tot parcursul analizei noastre. Dacă îl considerăm pe D. D. Roșca în contextul acestor complementarități — serialul de complementarități fiind doar *unul* dintre decupajele posibile în istoria filosofiei românești —, el exprimă momentul prudenței sceptice, doar în corelație și deci *comparativ* cu Lucian Blaga. Pentru că altfel, dacă luăm în considerare întregul serial, facem constatarea de principiu că nici unul dintre gînditori nu se axează exclusiv pe metodologie-gnoseologie, sau pe ontologie, nici unul nu exprimă momentul sceptic sau momentul dogmatic în forme pure, în forme limită, ci numai ca orientare tendențială, ținînd de deplasarea accentului spre una sau alta dintre cele două limite ale conștiinței filosofice. „Metoda dogmatică", pentru care optează Lucian Blaga în *Eonul dogmatic*, devine în *Trilogia cunoașterii* doar o alternativă posibilă a cunoașterii („minus-cunoașterea"), care mai are două alternative, „zero-cunoașterea" și „plus-cunoașterea". Încît, văzut în perspectiva întregii filosofii românești de la Maiorescu încoace, D. D. Roșca dă expresie conștientă tocmai uneia dintre tensiunile fundamentale ale filosofiei noastre: *scepticism—dogmatism*. Mai mult, *metoda euristică*, prin structura ei internă, conceptualizează reflexiv și tensiunea dintre cele două orientări complementare, dar și neatingerea de către ele a limitelor scepticismului pur sau ale dogmatismului pur. Mișcarea euristică se bazează — după cum am văzut — pe tensiunea și oscilația *în-*

tre dogmatism și scepticism, în care cele două sensuri de orientare ale gîndirii se limitează reciproc. Echilibrul nu este perfect, și la D. D. Roșca *accentul* se deplasează preferențial spre scepticism, după cum la Lucian Blaga se deplasează invers, spre dogmatism. Deci, și Lucian Blaga exprimă momentul constructiv dogmatic doar în comparație cu D. D. Roșca. În această privință, autorul *Existenței tragice* ne-a mărturisit cîndva: „Sistemul lui Lucian Blaga își găsește locul în concepția mea, dar concepția mea nu-și găsește locul în sistemul lui". Numai în acest sens comparativ sînt complementari. Pentru că, altfel, văzută în perspectiva contextului cultural global și a istoriei filosofiei noastre, „mișcarea euristică" este și expresia concentrată a mișcării metodologice filosofice românești de la autorul *Criticelor* pînă la autorul *Existenței tragice*. Cel care depășește — din punctul de vedere care ne interesează aici — toate antinomiile filosofiei românești, într-o modalitate de gînduri nemarxistă, dar care poate exista nestînjenită în cultura socialistă, este Constantin Noica, ultimul mohican al filosofiei românești interbelice. Iar dacă revenim la ideea de la care am plecat — legătura filosofiei românești cu simțul comun pe latura lui rațională și etică, deci cu *bunul-simț* al gîndirii —, această legătură o teoretizează tot Constantin Noica, descifrînd filosofia latentă cristalizată în „rostirea" poporului român și în cuvintele exemplare ale acestei „rostiri".

3.4. CONȘTIINȚA TRAGICĂ

Ca temă, conștiința tragică are o poziție bivalentă; pe de o parte ea este o temă între celelalte; pe de altă parte este izvorul spiritual generativ al tuturor temelor și al întregii opere. Ea trebuie distinsă de celelalte teme în care doar se obiec-

tivează. În acest sens D. D. Roșca însuși afirmă că *Existența tragică* este exteriorizarea unei conștiințe tragice a existenței. Ea s-a obiectivat în operele în care s-a obiectivat și s-ar fi putut obiectiva și în altele. Plecînd de la acest fapt al *diferenței* dintre conștiință și operă, am indicat în diverse capitole sensul în care diverse teme particulare sau centrale ale sintezei s-ar fi putut dezvolta sub semnul aceleiași conștiințe. Am indicat însă și limitele dezvoltării, limite date de însuși caracterul *specific conturat* al conștiinței tragice. Aceasta înseamnă că mergînd acum nu pe diferența ci pe unitatea dintre conștiință și opera ei — cea reală sau cea virtuală — putem deduce configurația conștiinței tragice din exteriorizările ei: pe de o parte ca o conștiință vie și individuală — care a fost cea a lui D. D. Roșca —, pe de altă parte și în prelungire ca o conștiință tipică sau generică pe care o poate avea în principiu oricine, oricare muritor viu. Deși a murit ca o conștiință vie, obiectivată fiind în operă, ea poate reînvia oricînd în conștiința oricui; acesta fiind singurul înțeles posibil al nemuririi conștiinței sau spiritului.

Ca și temele precedente, conștiința tragică se distilează și ea din cele patru paliere ea identificîndu-se sau confundîndu-se inițial cu subiectivitatea originară. În forma ei dezvoltată — și apoi exteriorizată în operă — ea este tocmai subiectivitatea originară care a făcut experiența tuturor palierelor pe care le-a interiorizat ca proprie experiență a ei. Rezultat al experienței și premisă a operei, conștiința tragică este una dintre modalitățile umane fundamentale ale conștiinței umane sau ale *conștiinței existenței*. Ea se înscrie între alte moduri, ca una profund umană, descumpănită și descumpănitoare prin felul în care pune și „dezleagă" relația dintre *sensul* și *nonsensul* existenței. Căci prin esența și

finalitatea ei — internă și externă — conștiința angajează problema *sensului*.

3.4.1. **Sociologia fisurii.** *Acțiunea* este un fenomen specific uman, și oamenii au acționat de cînd sînt oameni. Ca exemplu istoric, este semnificativ faptul că în încercarea de a realiza sinteza a tot ceea ce s-a gîndit pînă la el, Aristotel elaborează o ontologie generală care are ca model matriceal nu un element *natural* sau o valoare umană determinată, deci o entitate, ci modelul acțiunii. Acest model stă la baza teoriei celor *patru cauze* ale mișcării. Paradigma acțiunii stă, tacit, și la baza ontologiei hegeliene, integrată însă modelului organic al creșterii. În măsura în care integrează prin transfer datele acțiunii umane în viziunea globală asupra existenței, ele sînt antropomorfizante. Modificînd perspectiva, Marx a definit acțiunea ca manifestare *specific umană* și a găsit în structura acțiunii (sociale) cifrul pentru a înțelege și explica viziunile *spirituale* asupra existenței. Acțiunea poate fi colectivă sau individuală, dar în ambele forme ea are elemente constitutive constante.

Aceste elemente, reduse la expresia lor cea mai simplă, sînt: *subiectul* care acționează (avînd nevoi, interese și posibilități determinate), *mijloacele* acțiunii (instrumentale, normative și strategice), *obiectele* acțiunii („materia" prealabilă și transformabilă), *scopul* acțiunii (a cărui expresie îndepărtată este idealul) și *contextul* acțiunii (alcătuit dintr-o totalitate complexă de factori, exceptîndu-i pe cei menționați). Acțiunea este racordarea coerentă și dinamică a acestor elemente în vederea realizării *scopului*. Acum, între elementele intrinseci ale acțiunii poate exista o relație de acord sau una de dezacord, și acordul și dezacordul putîndu-se realiza în diverse *grade*. Fisurile sînt posibile între oricare element și oricare altul. Spre exemplu: subiectul are posibilități (subiective), dar nu are mijloace sau materie transformabilă, sau, invers, are materie transformabilă, dar nu are posibilități subiective sau instrumentale. Această dublă posibilitate privește elementele intrinseci ale acțiunii. Dar toate aceste elemente, considerate grupat, pot să intre, la rîndul lor, într-o relație de acord sau de dezacord (fisură) cu contextul în care ele sînt date, acordul sau dezacordul ținînd și aici de ordinea gradelor. Am spus despre context că el poate conține orice, exceptînd elementele enumerate ale acțiunii. În această afirmație am avut în vedere sau am plecat de la o acțiune determinată *(„x")*, dar contextul este de fapt *ansamblul acțiunilor* determinate, încît el este, la urma urmei, o inter-acțiune a tuturor acțiunilor. În această interacțiune globală se *încrucișează* toate elementele tuturor acțiunilor. Această interacțiune extrem de *complexă*, care face obiectul sociologiei și praxiologiei, poate avea ca dominante *integrarea* (acordul) sau *dezintegrarea* (fisura). Astfel exprimată, relația este extrem de generală și de vagă, dar are avantajul de a decela *alternativele* fundamentale ale acțiunii.

O alternativă a fost teoretizată de către Kant, care a analizat acțiunea mai ales dintr-o perspectivă etică. În acest sens, este semnificativ că cele patru enunțuri prin care Kant definește celebrul imperativ categoric privesc, toate, acțiunea umană, nu condiția sau starea subiectului. Ca autor al doctrinei intenției, Kant consideră că indivizii nu trebuie judecați după faptele lor, ci după intențiile (respectiv scopurile) lor. În această teorie, Kant are în vedere acțiunea individuală, pe de o parte, și contextul global al acesteia, pe de altă parte, cu gîndul subînțeles că: subiectul individual — la nivelul conștiinței lui transcendentale sau generice — „bewusstsein" — acționează potrivit unei intenții bune, dar contextul deturnează această bună inten-

ție de la punctul ei virtual de sosire: *scopul* realizat. Hegel a criticat această doctrină în contexte variate ale operei sale și din variate perspective. În acest sens este celebru enunțul său „Omul este ceea ce face și face ceea ce este", enunț care reduce *fisura* la o simplă iluzie subiectivă și exclude ratarea și *eșecul*. Totuși, elementul esențial al doctrinei kantiene este preluat și valorificat de către Hegel în maniera sa caracteristică, prin „depășire". El poate fi degajat din ansamblul concepției teleologice a lui Hegel, în cunoscuta temă a *vicleniei rațiunii*. Indivizii — ne spune Hegel — au scopuri particulare izvorîte din interese particulare, și ei își urmăresc scopurile cu întreaga lor pasiune; căci interesele și pasiunile sînt factorii determinanți, la nivelul uman, ai istoriei. Hegel postulează că indivizii își ating scopurile reale, și numai scopurile raționale sînt efectiv reale și realizabile. Acest gînd stă sub semnul cunoscutei teoreme: „Tot ceea ce este real este rațional, și tot ceea ce este rațional este real". Dar, continuă Hegel raționamentul său, ceea ce rezultă din interacțiunea tuturor acțiunilor individuale este o *realitate nouă*, pe care nici unul dintre indivizi nu și-a propus-o în scopul său și nu a urmărit-o conștient: este societatea și istoria ei. Hegel metaforizează aici: Rațiunea universală a pus în fața indivizilor scopurile lor ca pe niște momeli; prin realizarea scopurilor individuale, de fapt Rațiunea se autorealizează pe ea în istorie și ca istorie, fără ca indivizii să știe și să vrea. Acest model explicativ hegelian a fost preluat, pe alte baze teoretice, în filosofia marxistă: este suficient să menționăm aici ideea lui Marx despre „inconștiența activității conștiente", sau cunoscutul exemplu al „paralelogramului forțelor", la care recurge Engels. În definirea ființei umane și a „proiectului" ca element distinctiv al ei, J.-P. Sartre valorifică mai multe surse teoretice: „intenționalitatea" husserliană, scopul despre care vorbește Marx în *Capitalul*, dar și cîteva elemente din filosofia hegeliană și în special din *Fenomenologia spiritului*. Ideea sartreană despre rolul *pasiunii* este și de extracție hegeliană, și în acest sens Sartre dă celebra și șocanta definiție: „Omul este o pasiune inutilă". Dacă am lua acest element ca element distinctiv și definitoriu pentru condiția umană, am putea spune: pentru Kant, omul este o „pasiune declinată"; pentru Hegel, el este o „pasiune depășită", iar pentru Marx este o „pasiune înstrăinată". Dacă am defini condiția umană prin categoria eșecului, iarăși am putea spune: pentru Kant, omul este un eșec *parțial*, pentru Sartre, el este un eșec *total;* pentru Hegel, el este dincoace de eșec; pentru Marx, el este un eșec *provizoriu*. Toate aceste definiții vizează, în ultimă instanță, relația dintre *elementele* acțiunii, pe de o parte, dintre *acțiune* și *context*, pe de altă parte. Toate angajează în plan reflexiv modalități distincte ale acordului sau ale dezacordului din planul acțiunii.

Dacă îl înscriem acum pe D. D. Roșca în acest cerc comparativ, pentru el omul stă problematic sub semnul echivoc: al posibilității *reușitei*, dar și al *eșecului*. Ca și precedentele, această concepție are o bază sociologică în natura acțiunii sociale și individuale din contextul socio-istoric în care a trăit.

Structurile socio-economice tradiționale se bazează, desigur, pe acțiunea colectivă și individuală, dar nu dezvoltă simțul social al *inițiativei* acțiunii ca acțiune nouă. Acțiunile se înscriu în cicluri *repetitive* și *previzibile*. Elementele acțiunii sînt aceleași, iar strategiile acționale sînt rafinate prin repetiție pînă la condiția firescului natural. Este, desigur, prezentă, și aici, inițiativa colectivă și individuală, dar ea este subordonată elementului repetitiv; nu este, altfel spus, un fenomen de relief, iar atunci cînd este, e un fenomen de excepție, și

de regulă de excepție „*negativă*" (răscoale, războaie, ... etc.). Structurile socio-economice moderne însă se bazează esențial pe *inițiativă*, elementele acțiunii fiind modificate și continuu *modificabile*. Abia în această situație apare — cu relevanță statistică — posibilitatea incongruenței dintre elementele acțiunii și, deci, posibilitatea *eșecului*. Burgheziile occidentale — oricîte obstacole au avut de învins în procesul acumulării capitalului, emanat din „lacrimi și sînge", cum zice Marx —, s-au dezvoltat pe o linie globală continuă, posibilitatea eșecului acțiunii apărînd în momentul maturizat al luptei dintre burgheziile de pe piața internațională. Întîrzierea dezvoltării burgheziei românești, decalajul dintre nivelul de dezvoltare a României și cel al societăților occidentale, relațiile economice inechitabile ce se stabilesc între România — „clientelară" — și țările apusene — „metropolitane" — dau un curs *problematic* acțiunii economico-sociale. Prin dezvoltarea imanentă a structurilor socio-economice autohtone, *inițiativa* acțiunii este declanșată — mai ales după marea Unire —, prin situația concret-istorică, națională și internațională, aceeași inițiativă este pîndită la fiecare pas de posibilitatea *declinării* ei de la țintele inițiale, sau a eșecului. Această posibilitate este conținută în însăși natura elementelor acțiunii sociale, ale celei economice în primul rînd: existau resurse naturale relativ bogate, dar nu erau cunoscute exact; se cunoșteau, dar nu existau mijloace tehnice de valorificare superioară a lor; existau resurse umane, dar ele nu erau calificate; *trebuiau* valorificate și resursele naturale și cele umane, dar aceasta însemna ajutor străin; ajutorul străin însemna treptata dominație economică și politică. Sau: România avea tradiții economice agricole; ele trebuiau dezvoltate, dar dezvoltarea lor însemna investiție de capital; acesta este investit în agricultură; atunci rămîne sectorul industrial descoperit, iar societățile moderne se dezvoltă pe calea industriei; dacă se pedala pe agricultură, țara risca să devină în întregul ei o economie închisă, iar dacă se deschidea — cum ziceau țărăniștii — risca să intre în relații economice dezavantajoase. Aceste contradicții — la care se adaugă multe altele — pot fi ilustrate plastic de povestea cu țăranul sărac a cărui pătură prea scurtă cînd îi acoperă capul îi descoperă picioarele, și invers. În aceste „fisuri" dintre elementele acțiunii stătea *posibilitatea* eșecului, în orice direcție s-ar fi mers în condițiile societății burgheze. Această posibilitate nu devine întotdeauna realitate, dar ea este o dimensiune latentă continuă a acțiunilor sociale.

La acest aspect socio-istoric particular al societății românești se mai adaugă și altele, prezentate în capitolele anterioare, dar care, aici, pot fi reluate din altă perspectivă, pe o altă latură a lor. E vorba de o situație particulară a insuficientei „diferențieri" a claselor sociale și a straturilor. Această situație socio-economică determină apariția în planul vieții politice a unor doctrine și programe, ele însele insuficient clarificate, conținînd elemente *utopice* sau chiar *fanteziste*. Ele sînt determinate nu numai de necesități economice — mai bine sau mai rău înțelese —, ci și de „logica" luptei politice. Pentru primul aspect este suficient să menționăm faptul că Zeletin reproșa fraților Brătianu că nu-și cunosc suficient de bine interesele propriului lor partid; pentru al doilea aspect, să menționăm faptul că, după cum am văzut, național-țărăniștii dezvoltă doctrina „porților deschise" nu numai din rațiuni economice, ci și în replică politică față de doctrina opusă — „prin noi înșine". Prin elementele lor *nerealiste, tendențioase*, sau de dinamică politică *autonomă*, programele politice se realizează parțial și neadecvat, iar ceea ce unii fac, alții corectează sau strică. În acest sens, venirea la putere

pentru prima dată a național-țărăniștilor a fost pentru Zeletin, teoreticianul liberalilor, o adevărată tragedie. Este celebră rotativa guvernamentală a partidelor politice — conservator și liberal — de dinainte de primul război. Alternanța lor la putere este ritmică și previzibilă, căci era regizată: „pleacă ai noștri, vin ai noștri“. După primul război, situația se schimbă și dincolo de afirmația „vizirului“ Ion I. C. Brătianu — „vin la putere cînd vreau, plec atunci cînd îmi convine“, afirmație acoperită între altele de *forța* comparativă a partidului și de consecvența lui tot comparativă față de alte partide —, tabloul vieții politice ilustrînd mișcările social-economice este marcat de imprevizibile și deci de *posibilitatea eșecului* oricărui program și al oricărui partid burghez. Eșecurile, parțiale pe parcurs și totale în final, ale celor două mari partide rivale, sînt cunoscute și elocvente pentru tema pe care o discutăm.

La acest aspect — ținînd de decalajul dintre program și realizare, ideal și realitate — se mai adaugă unul esențial și comun tuturor societăților moderne capitaliste. Acest aspect este de fapt un temei generativ. Modernizarea este egală cu industrializarea, dar industrializarea se însoțește, în forma ei capitalistă, cu efecte *distructive*. Ea distruge vechile relații și structuri socio-economice, și le distruge nediferențiat: ea a „distrus“ boierimea, ca clasă fundamentală, prin împroprietărire, dar a creat premisele dezvoltării capitalismului și deci ale inegalităților social-economice la sate. Ea s-a însoțit cu o serie de realizări în toate domeniile vieții sociale, dar și cu efectele negative pe care le antrenează dezvoltarea și centralizarea capitalului în toate formele lui. În expresie conceptualizată: realizarea unui ideal prevăzut și *rațional* se însoțește, chiar cînd acesta este realizat adecvat, cu efecte neprevăzute și *iraționale*.

Un element esențial al contextului acțiunii — element ce poate fi favorabil sau nefavorabil în diverse grade în raport cu *realizarea* scopului sau cu scopul *realizat* — este *natura*. Să observăm că în *Existența tragică* acest element este frecvent invocat, și anume ca element în general nefavorabil în raport cu acțiunea de raționalizare. E vorba de „forțele oarbe“ ale naturii, care sînt ostile sau, în cel mai bun caz, indiferente în raport cu destinul omului și cu realizările lui. Conceptul naturii este insuficient elaborat în gîndirea filosofică: el desemnează un nivel fundamental al existenței, cel care rămîne dacă eliminăm societatea și gîndirea. Natura a fost numită — frecvent și frumos —, în filosofia interbelică, și „mediu cosmic“. Geografia fizică este partea configurată și explorabilă a naturii — cu toate elementele ei —, iar peisajul este *imaginea percepută* a naturii. *Aceeași* natură poate fi, desigur, văzută din diverse unghiuri, sau sub diverse semnificații ale ei.

Astfel, o mare parte dintre economiștii noștri din perioada interbelică scot în evidență varietatea — cunoscută sau necunoscută bine — a bogățiilor solului și subsolului. Natura apare aici ca *resursă* a acțiunii economice.

Aceeași natură a fost văzută din perspectiva filosofiei culturii: natura ca factor al modelării sensibilității spirituale estetice și etice. Lucian Blaga, în cunoscuta teorie asupra „spațiului mioritc“, a pus accentul pe alternanța deal—vale, acceptînd o corespondență între peisaj și orizontul stilistic spațial doar pentru perioada etnogenezei poporului român. Faptul este adus ca argument al formării poporului nostru în spațiul geografic dintre cîmpie și munți.

Preluînd sugestia blagiană — și în contrapunct față de ea —, Athanase Joja pune accentul pe varietatea armonioasă și perceptibilă a elementelor geografice — a formelor de relief —, de la munte

pînă la „marea cea mare". „Peisajul românesc este variat, echilibrat și de o autentică noblețe și frumusețe. El însuși este un îndemn la cumpănire și clarviziune"[43]. Peisajul este văzut aici ca un cadru de sugestie a raționalității și măsurii.

Dintr-o altă perspectivă particulară dar de natură *estetică*, peisajul românesc este văzut, tot de către Lucian Blaga, ca o operă de artă. În interpretarea pe care o dă *Mioriței*, natura este văzută — prin prisma estetică chiar a baladei — ca un templu imens, în care moare un om: păstorul.

Toate aceste perspective sînt îndreptățite, pentru că definesc diverse dimensiuni sau ipostaze ale aceleiași naturi. Dar ele nu o epuizează. Cu perspectiva sa, D. D. Roșca decelează o dimensiune esențială a naturii, pe care o putem numi legitim: *fisura*. Din *ordinea* constantă a naturii pot izbucni imprevizibil factori neștiuți de *dezordine*, care periclitează sau distrug, cu o totală indiferență, alcătuirile umane. Natura este, desigur, un cadru — „mediu cosmic" — din care și pe care se instituie universul uman, dar ea conține și forțe latente distructive, care se pot trezi oricînd din somnul posibilității, devenind realități distructive. Această latură, nu numai neutră, ci ostilă sau direct distructivă, iese în evidență mai ales în raport cu economia agricolă, care este mai direct și mai strîns legată de „mersul vremii". Natura are și o dimensiune *stihială;* cînd aceasta intră în joc, *echilibrul* se strică și imaginea estetică a ei se sparge, prin fisurile sale năvălind în universul uman forțele oarbe și distructive, ce pot fi tipizate după cele patru elemente ale anticilor: cutremurele *pămîntului;* inundațiile *apei;* uraganele *vîntului* (la noi, „vîntoasele"); incendiile *focului*. Ca pietre ale naturii, fiecare element conține latent în el și un principiu de

---

[43] Athanase Joja, *Logos și ethos*, p. 276.

ruină. Izbucnirea iraționalului din aceste elemente poate genera în mediul uman tragedii. Dumitru Ghișe — elev al lui D. D. Roșca — spunea undeva că: „Nimic nu este mai frumos decît un peisaj lucrat de istorie". Acest gînd, care ne trimite exemplificativ și spre digurile olandezilor, emană probabil — ca un contrapunct — și din atmosfera *Existenței tragice*, în care teama față de „forțele oarbe și distructive" ale naturii este perceptibilă aproape ca o suferință fizică. Dar decelarea acestei dimensiuni a naturii — mai precis: a incidenței dintre natură și om — presupune o anumită sensibilitate, care, constituită, întărește perspectiva decupajului și extinde aria obiectului decupat la sfera întregii existențe.

Acesta este doar aspectul *problematic* al vieții social-economice și politice care, în totalitatea ei, a cuprins o dezvoltare pozitivă generală în toate domeniile de activitate, în care scopurile și programele au fost atinse. O dezvoltare generală realizată dincolo de toate distanțele dintre program și realitate, sau de *eșecurile* și *efectele negative* inerente, deși indirecte.

Latura problematică a vieții economice din perioada interbelică este sesizată — de la o distanță cuprinzătoare — de către un Mihail Manoilescu și pe dimensiunea prezentului, și pe aceea a viitorului. Pe dimensiunea prezentului: „Astfel, deasupra întregii vieți economice naționale plutește o nesiguranță, pe care în nici o altă vreme țara noastră nu a recunoscut-o". Pe dimensiunea viitorului: „Nu știm și nimeni nu poate prevedea care vor fi formele social-economice ale viitorului; un singur lucru se poate bănui și simți de toți; *acela că viața economică și socială evoluează spre forme din ce în ce mai organizate*"[44]. Dar ceea ce economistul

---

[44] M. Manoilescu, *op. cit.*, p. 9.

numește aici „organizare“ este o ipostază a ceea ce filosoful numește *raționalizare,* deci ordine și ordonare crescîndă. Economistul vorbește de o *tendință* obiectivă și limitată la expresia ei economică; filosoful vorbește în limbaj imperativ și totodată metafizic de *necesitatea* raționalizării. Economistul afirmă o tendință obiectivă univocă, dar lasă în suspensie formele ei *particulare* de realizare. Filosoful conceptualizează această *indecizie,* în alternativa reușitei sau eșecului acestui imperativ, ambele posibile.

Concepția filosofică generală a lui D. D. Roșca — avînd în esența ei un nucleu tragic — distilează această *latură problematică* din palierul socio-economic, și anume: *inițiativa* pîndită de *posibilitatea eșecului.* Imperativul fundamental al *Existenței tragice* poate fi tradus în această expresie: trebuie să acționăm, chiar dacă acțiunea noastră ar putea să eșueze în tentativa ei (în scopul ei, sau în idealul ei). Această expresie generică și pragmatică a imperativul capătă în plan metafizic un orizont nelimitat: trebuie să raționalizăm existența în totalitatea ei, chiar dacă nu sîntem siguri că acest ideal ar putea fi cîndva realizat. D. D. Roșca nu afirmă categoric — deci dogmatic — că acest ideal nu va fi realizat. Ambele alternative — eșecul, ca și realizarea — stau în echilibru sub semnul *indecis* al lui „poate“. Dacă e să identificăm totuși o deplasare de accent în interiorul alternativelor, aceasta merge discret — la D. D. Roșca — spre posibilitatea eșecului. De aceea am numit tema generică ce se distilează din latura problematică a palierului socio-economic: *inițiativa* pîndită de *posibilitatea eșecului.*

Schița tipologică a *idealului* realizată de către D. D. Roșca în *Existența tragică* este semnificativă pentru tema noastră. Axiologul distinge între trei tipuri de idealuri. Unele care au rămas visuri fără trup; în acest caz, eșecul este real. Altele s-au realizat cu prețul unei mari risipe de energie. În fața acestui al doilea tip nu se poate ca gîndul să nu ne ducă și la idealul Unirii naționale, care s-a realizat prin îndelungate și mari eforturi sau risipe de energie. În sfîrșit, altele, abia realizate, au fost distruse de „forțele oarbe“ ale naturii. Este evident că tipologia explorează nu *congruența* dintre elementele acțiunii, ci *fisura* lor, în primul rînd fisura dintre *scop* și *realizarea* lui. Și totuși, împotriva acestei realități care configurează ca dominantă *fisura, imperativul* acțiunii rămîne, și el postulează *necesitatea* acordului dintre ideal și realitate, dintre inițiativă și rezultat. Ne putem însă întreba: de ce trebuie să acționăm? Această întrebare, pusă în termeni formal riguroși, ar fi alternativa praxiologică a întrebării lui Heidegger: de ce mai degrabă *ființa* și nu *neființa* existenței?; de ce lumea să *existe* și nu să *nu existe.* La drept vorbind, la întrebarea „de ce să acționăm?“ și nu să „nu acționăm“, nu există un răspuns perfect convingător. Încît, dacă ne întrebăm care este sursa postulatului acțiunii la D. D. Roșca, aceasta nu poate fi găsită nici într-o *rațiune* — logică sau psihologică — și nici în *arbitrariul voinței,* ci în climatul general al inițiativei și acțiunii, modelat de structurile socio-economice moderne, bazate pe inițiativă și pe cultul ei. Rațiunile *justificative* ale acțiunii — inclusiv ale activismului — sînt exterioare și ulterioare în raport cu matricea lor socio-economică generativă, globală și „inconștientă“, în sensul lui Marx. Că aceasta este situația o dovedește faptul că înainte de a postula definitiv necesitatea acțiunii, D. D. Roșca schițează ca alternativă nu *acțiunea,* ci *contemplația,* în modalitatea specifică a *umorului.* Or, dincolo de faptul că orice activitate, prin relativa ei autonomie, are și o inerentă dimensiune detașată și spectaculară — pe latura ei spirituală, firește —,

modalitatea *contemplativă*, ca modalitate fundamentală de raportare la existență, este generată de structurile socio-economice închise și conservative. Și din capitolele precedente de analiză a reieșit că viziunea filosofică a lui D. D. Roșca ilustrează *tranziția* și *tensiunea* dintre cele două tipuri de structuri socio-economice; prima — tradițional-agrară și închisă, a doua — modernă-industrială și deschisă. Această corespondență se verifică și la nivelul temelor particulare și al elementelor — uneori de detaliu — de gîndire. Coexistența celor două tipuri de structuri socio-economice se distilează în coexistența în sinteză a celor două atitudini fundamentale postulate de autor ca posibile: *spectaculară* și *eroică*. Ca și în alte cazuri, există și aici o deplasare de accent care, în acest caz, merge pe a doua atitudine — eroică. Ceea ce înseamnă, în plan real, că noile structuri moderne — dincolo de antinomiile și limitele lor — au cîștig tendențial de cauză și că, în plan subiectiv, D. D. Roșca se înscrie preferențial pe liniile lor de forță. Logica atitudinii spectaculare și aceea a atitudinii eroice sînt și logici *infralogice*, deci sociologice.

Dar, dacă trebuie să acționăm, de ce trebuie să acționăm rațional? Legătura explicativă dintre *acțiune* și *raționalitate* este un element cîștigat și consacrat al sociologiei gîndirii. Căci elementele acțiunii nu pot fi corelate nici prin contemplație, nici prin intuiție, ci prin angajarea rațiunii. Exercițiul practic al rațiunii generează cultul raționalității, care devine valoare socială, pînă la limita unui mit social. Și aici argumentele justificative ale acțiunii raționale sînt ulterioare și exterioare față de exercițiul ei imanent și practic, devenit o a doua natură socială. Această legătură este redată — rezumativ și inteligent — și de către Ștefan Zeletin, pe urmele lui Marx, prin opoziția dintre viața agrariană *contemplativă* și cea modernă, bazată pe inițiativa

liberă: „Se înțelege că oriunde pătrunde capitalismul, în orice regiune agrară adîncită în somnul secular al vieții contemplative, el produce o zguduire analoagă: el dizolvă legăturile tradiționale și creează oameni liberi, conștienți de sine, adică înfăptuiește o *renaștere*... Curînd, poate, și civilizația orientală, ieșită dintr-o milenară viață contemplativă agrară, va aparține trecutului: este Renașterea Orientului“[45]. În acest tablou, creionat prin asimilarea proprie a unui element marxist de gîndire, Ștefan Zeletin înscrie și condiția intelectualității române: „Deodată, și în chip brutal, intelectualul român a fost smuls din lumea sa romantică și izbit cu fruntea de realitate. Ce suflet nou se va plămădi la această teribilă școală? Un lucru e sigur: acesta nu va mai fi un suflet romantic“[46]. Situația este definită franc, ca o „tragedie a intelectualității noastre“[47]. Legătura pe care o face Zeletin între ruptura structurilor socio-economice și atmosfera spirituală „tragică“ pe care o generează această „fisură“ este în esență corectă, deși excesiv tușată. Din punctul nostru de vedere, „noul intelectual“, care pentru Zeletin este o necunoscută, nu se reduce la un singur tip și nu aparține exclusiv uneia sau alteia dintre cele două tipuri de cultură pe care economistul și sociologul român le distinge: *critică* și *postcritică*. Ștefan Zeletin apără structurile burgheze, le reflectă teoretic printr-o relație de prelungire pozitivă, și se îndreaptă net împotriva celor tradiționale; la polul opus stau teoreticienii agrarianismului, care reflectă, tot prin prelungire, interesele legate de relații agrare tradiționale și se îndreaptă net împotriva structurilor burgheze. Dar există și intelectuali *de tranziție*, care se instalează

[45] Ștefan Zeletin, *Neoliberalismul*, pp. 102—103.
[46] *Ibidem*, p. 61.
[47] *Ibidem*.

exact în *fisura* dintre cele două tipuri de structuri, aderînd pînă la un punct la ambele — dintr-o perspectivă —, contestîndu-le critic pe ambele de la acest punct și din altă perspectivă. Ei intră în acord și dezacord cu întregul context, fiind indiciul distilat reflexiv al tuturor antinomiilor contextului. Încercînd să se plaseze pe un punct de vedere global și neutru, Ștefan Zeletin sesizează de fapt această fisură: „Asemenea zeului latin Ianus, avem și noi, românii de azi, două fețe: cu una privim spre viitor, cu alta ne întoarcem spre trecut. Sîntem în veșnică discordanță cu noi înșine“[48]. Din păcate, teoreticianul burgheziei românești își păstrează consecvent poziția unilaterală: Ianus nu are două fețe echivalente în antisimetria lor; aceea care privește spre viitor este „fața“ economică, iar aceea care privește spre trecut este fața „spirituală“.

Or, din perspectiva angajată de noi, structurile socio-economice au două fețe, iar expresia lor spiritualizată are, și ea, două fețe, reverberate. Sub semnul ipostazei duble a lui Ianus cel spiritual intră nu toți, ci numai mulți intelectuali. Un astfel de intelectual este și D. D. Roșca, gînditor care, pe plan metafizic, optează pentru *inițiativă*, dar una pîndită de *posibilitatea eșecului*.

În acest sens, gîndirea unui filosof ca D. D. Roșca intră și totodată nu intră în ceea ce Zeletin numește „cultura critică“. Căci, vorbind în limbajul economico-social al primului palier, el nu se îndreaptă împotriva modernizării — la care participă efectiv pe latura ei culturală —, ci a excesului ei, sau a formelor ei improprii.

Conștiința tragică, definind în plan metafizic coexistența raționalității și iraționalității, ca și caracterul problematic al necesarei inițiative a raționalizării, distilează de fapt *antinomiile* contextului

---

[48] *Ibidem*, p. 67.

global socio-economic, antinomii văzute nu prin *termenii* lor determinați și nu ca *pure relații* tensionate, ci din unghiul desfășurării lor în plan dinamic, deci din punctul de vedere al *acțiunii sociale*.

3.4.2. **Ruptura originară.** Prin termenul „ruptură“ — sau „fisură“ — înțelegem nu un loc *vid* sau o pură *absență*, ci doar momentul negativ accentuat al unei relații care se păstrează între termenii corelați. În expresia „tensiune“, cei doi termeni intrați în relație stau în echilibru; mai exact este vorba de echilibrul dintre momentul pozitiv (de *acord*) și momentul negativ (de *dezacord*) al relației, al aceleiași relații. Comparativ cu el, termenii „fisură“ sau „ruptură“ accentuează momentul negativ sau de *dezacord* al relației. „Ruptură“ și „fisură“ sînt echivalenți prin această notă comună, dar ei pot fi diferențiați: „ruptura“ vizează momentul *originar*, genetic al negativului relației, pe cînd „fisura“ vizează forma constituită sau cristalizată a acestui moment negativ. De aceea, cu referință la subiectivitatea *originară*, folosim termenul „ruptură“.

Am văzut că motivul central din complexul subiectivității originare este dat de tema *drumului*. Drumul este marcat de un cert paradox sau, mai precis, cuprinde *posibilitatea* lui: el *unește* și totodată *desparte* două puncte. Punctele unite și totodată despărțite sînt două case: o aceeași casă, la care se revine, sau două case diferite, una părăsită și alta găsită. Am văzut că în cazul gînditorului nostru drumul ia înfățișarea drumului spre necesara, însă doar *posibila*, și în cele din urmă *imposibila*, casă. Aceasta înseamnă că din paradoxul drumului este actualizată nu legătura, ci *despărțirea*. Și e vorba nu de o despărțire, ci de două, una trecută și alta viitoare; o părăsire și o negăsire unificate în *atemporalitatea* drumului, sau — în altă expresie, psihologică — în veșnic prezentul *sen-*

timent al rupturii. În acest caz, drumul este parcurs cu conștiința primă a nevoii de a atinge ținta sau limanul și cu conștiința secundă a imposibilității de a o atinge. „Subtilul rău" — răul devenirii, pe care îl teoretizează un Renan și pe care tînărul D. D. Roșca îl remarcă și îl reține, considerîndu-l un rău al conștiinței moderne — poate fi tradus și în limbajul metaforelor epistemice pe care le folosim: drumul și casa. Cînd te desparți de o casă inutilă, drumul nu poate fi un rău; el nu poate fi un rău nici cînd te duce spre o altă casă, în care poți să te simți acasă. El este un rău atunci cînd te desparte de o casă pe care nu ai vrea să o părăsești definitiv și te duce spre o casă unde nu vei putea ajunge niciodată. Acest drum nu este încă drumul cel mai rău, căci se petrece totuși între *amintirea* primei case și *nostalgia* celei de-a doua. Drumul cel mai rău cu putință este acela care te duce de nicăieri, niciunde.

Dacă ar fi să exprimăm acum, invers, metaforele epistemice în limbaj conceptual, am spune că acest cel mai rău drum este dat de ceea ce Constantin Noica numește „devenire întru devenire". Această devenire se petrece în afara ființei, nefiind altceva decît continua destrămare a oricărei ființe; o continuă risipă dezorientată, sau neorientată. Lumea apare, aici, ca destrămare continuă a unui paradis niciodată existent cu adevărat, iar omul ca ființă aruncată în destrămarea lumii. Tema acestui drum, sau a acestei forme a devenirii este ilustrată, la limită, în filosofia existențialistă în diverse înfățișări. Un laitmotiv fundamental al meditației lui Heidegger este înțelegerea omului ca „ființă pe drum". Drumul nu duce spre nici o casă, ci spre moarte, moartea fiind neființa oricărei întruchipări. Gabriel Marcel acreditează tema lui „homo viator"; dar — ca să folosim expresia lui Camus —, „trădează" drumul, care se curmă în casa mistică a lui

Dumnezeu. Pentru Sartre, destinul individului este efectiv o mișcare perpetuu imprevizibilă, fiecare act de alegere fiind concomitent o confirmare a libertății și un eșec, suita lor ducînd spre moarte, care este supremul eșec. Alți gînditori exprimă, în alte modalități, aceeași temă a drumului care nu duce nicăieri, sau invers, duce nicăieri și niciunde. Riguros vorbind, aceste viziuni nu stau de fapt sub semnul *tragicului*, ci sub cel al absurdului. *Eșecul* implicat în capătul drumului este *cert* și este postulat apodictic. *Tragicul* se constituie atunci cînd o miză se păstrează și cînd „pariul", ca să vorbim în limbajul lui Pascal, nu este *a priori* decis.

Aceste referințe culturale exterioare le-am făcut pentru a sugera că nu numai sub raport tematic reflexiv, dar și prin sensibilitatea originară, D. D. Roșca nu este un gînditor existențialist, chiar dacă parcurge atmosfera sau „climatul" sensibilității existențialiste și preia unele elemente — doar elemente — din viziunile existențialiste. Or, delimitarea față de tema fundamental existențialistă a *eșecului* are premise, la nivelul subiectivității originare, în *nevoia* de și *aspirația* spre posibila casă, care dacă e posibilă nu este nici certă, dar nici exclusă.

Ruptura există, desigur, ca părăsire a primei case și ca nevoie a celei de-a doua. Însăși *nevoia* celei de-a doua închide în ea paradoxul rupturii: căci de ceea ce ai nevoie, de fapt nu ai — nu posezi —, și totuși ai — posezi —, pentru că ai nevoie. Existența rupturii este însă însoțită de nevoia vindecării ei și acest fapt al sensibilității îl exprimă tocmai drumul spre posibila casă. Care este însă originea acestei rupturi? Baza ei sociologică am analizat-o, dar această bază — pe latura fisurilor ei — dă doar posibilitatea latent generalizată a dezvoltării subiective a fisurii și a sensibilității cu care ea se asociază. Trecerea de la sat la oraș — de la o ordine așezată la o altă ordine, neașezată — dă, ca

subpalier obiectiv, o bază mai restrînsă, necesară dar nu și suficientă pentru dezvoltarea subiectivă a fisurii. Condiția socio-profesională a tatălui — om al drumului și al casei totodată — dă o bază sau premisă exterioară și mai restrînsă, necesară și ea, dar insuficientă. Ultima rădăcină subiectivă — care poate închide cercul explicativ — nu poate fi dată decît de *variabila individuală,* parte nativă, parte modelată în primul cerc de experiență. Pentru a ne putea orienta în această problemă — cu un cît mai mare coeficient de probabilitate — putem să o privim regresiv, dinspre personalitatea matură spre complexul subiectivității originare.

Calitatea „princeps" a spiritualității lui D. D. Roșca — exteriorizată și în operă și în viață și în prezența personalității — este *inteligența,* iar atributele esențiale ale acestui *tip* de inteligență sînt *luciditatea* și *rigoarea logică.* În opinia nescrisă dar și în cea scrisă a celor care l-au cunoscut, inteligența lui a fost numită „mefistofelică", datorită preciziei și coerenței ei logice, atît în afirmații cît și în negații sau contestații. Această inteligență lasă impresia că nu este însoțită de nici un fel de sensibilitate *afectivă* și nici de imaginație. Este un exercițiu pur spiritual și pur logic. Impresia de *absență* a sensibilității — sau a „căldurii", cum se spune — este justificată numai dacă este vorba de ceea ce am putea numi sensibilitate sau afectivitate *vegetativă,* cuvîntul „vegetativ" neavînd aici nimic peiorativ în el. La o apropiere mai atentă însă, se dezvăluie în spatele acestei „răceli" un alt tip de sensibilitate, nonvegetativă, spiritualizată și, am zice, infuzată de inteligență. Această sensibilitate secundă nu se propune niciodată și nu se exteriorizează decît arar în raport cu celălalt sau ceilalți. Cînd se manifestă, ea se manifestă ca bunătate, în înțelesul cel mai simplu și deplin al cuvîntului. Conștiința comună confundă adesea sensibilitatea afectivă cu

sentimentalismul, care nu este decît o varietate a ei, cea pe care am numit-o *vegetativă.* Or, D. D. Roșca nu a fost deloc un sentimental, dar are o sensibilitate secundă, spiritualizată, de excepție. Acum, sensibilitatea vegetativă este corelatul afectiv al contactului spontan și nemijlocit cu concretul sensibil, al comuniunii cu el. Or, în cazul gînditorului nostru acest raport nu este nemijlocit, ci e mediat prin inteligență. Desigur, ruperea completă față de concretul sensibil este un caz patologic limită de dereism, după cum un caz limită de patologie este și lipirea gasteropodică de concretul sensibil, cînd structurile logice sînt anulate. Normalitatea spiritului uman se joacă între aceste extreme. Dacă ar fi să-i punem un diagnostic spiritual, în limbajul „maladiilor spiritului" al lui Constantin Noica, am spune că și D. D. Roșca a suferit de „ahoretită". Cu precizarea că nu e vorba de o neputință funciară și inconștientă de a lua contact cu concretul sensibil, ci de un *refuz* conștient și deliberat al concretului sensibil, ca *pur* concret sensibil. Este extrem de semnificativ în această privință faptul că autorul *Existenței tragice,* care afirmă că nu există în lume nici o „irațională" omogenă sau definitivă, înclină totuși să creadă — chiar în paginile în care argumentează „enunțul de relief" — că o astfel de irațională există: e vorba tocmai de *concretul sensibil* ca atare. Un alt indice semnificativ în același sens este afirmația făcută tot în *Existența tragică* — reluată discret și în alte texte — potrivit căreia *senzația* ca legătură între purul obiectiv și purul subiectiv și ca piatră de temelie a întregului eșafodaj al cunoașterii este, deocamdată, — *senzația* — o *irațională.* Cele două gînduri de o profunzime tulburătoare sînt reluate aproape aidoma de către doi dintre cei mai mari fizicieni ai secolului al XX-lea: Bhor și Schrödinger.

Spuneam într-un context anterior că una dintre

temele subiacente ale gîndirii filosofice românești — ca și ale celei universale de altfel — este tema *concretului sensibil*. Or, D. D. Roșca nici nu pleacă *spontan* de la concretul sensibil — așa cum procedează simțul comun obișnuit, sau simțul comun reconfigurat în diverse științe și concepții filosofice; nici nu-l ia *metodic* ca bază a „reconstrucției filosofice", așa cum procedează Mircea Florian cu „datul". D. D. Roșca îl ține la distanță și îl interoghează de pe o poziție logică. Dar forma dezvoltată a acestei poziții ascunde o fisură adîncă: între gîndirea logică pură, structurată în afara concretului sensibil, și concretul sensibil pur, existent în afara gîndirii logice și — mai mult — considerat ca singura „irațională" definitivă.

Dacă mergem acum pe gîndul lui D. D. Roșca — în prelungirea lui și dincolo de el — și considerăm *concretul sensibil* nu doar ca o „coajă" exterioară a existenței, sub care s-ar ascunde un „miez" spiritual sau rațional mai adînc, ci ca o dimensiune fundamentală și *omniprezentă* — intensiv și extensiv — a existenței, atunci, într-adevăr, apariția inteligenței în acest mediu omogen și infinit este un „miracol". Să facem în trecere precizarea — cu valoare de analogon — că Sartre, cu categoriile fundamentale „existență" și „esență" — din lucrarea *Ființă și neant* —, stă pe poziția aceleiași *fisuri* între concretul sensibil pur — omogenizat prin categoriile tacite ale intelectului — pe de o parte, și conștiința pură pe de altă parte, fără să putem ști cum a *apărut* conștiința și cum este *cu putință* ea în acest mediu omogen.

În concluzie parțială: în forma ei dezvoltată, conștiința tragică a existenței este marcată de fisura dintre concretul sensibil pur, pe de o parte, și logicul pur, pe de altă parte.

Această fisură se originează într-un complex afectiv, pe care îl putem deduce regresiv și îl putem exprima în limbajul celor două metafore epistemice: drumul și casa. În mediul casei, această fisură nu este cu putință, toate elementele conștiinței fiind integrate în mediul ei. Fisura apare o dată cu *drumul*, cînd inteligența devine vie și activă pentru a face față obstacolelor imprevizibile care apar pe drum, iar *percepția* concret sensibilă a obstacolelor este filtrată și orientată de strategia inteligenței. Ceea ce apare pe drum nu prezintă importanță ca atare, nemijlocită, ci doar ca evenimente — bune sau rele — ale drumului. Ele nu sînt ele, ci sînt *detalii* ale drumului. Dacă percepția concret sensibilă nu se lipește de ele decît „funcțional" — această „lipire" fiind coincidentă și cu o „dezlipire" —, cu atît mai mult nu aderă afectivitatea la ele. Dacă s-a intrat în labirint, afectivitatea rămîne, pe de o parte, fixată în *amintirea* casei din care s-a plecat, și pe de altă parte, în *nostalgia* casei posibile. Între cele două fixări ale *aceleiași* afectivități există, desigur, și o secretă și adîncă legătură — nevoia casei —, dar și o fisură, dată de caracterul problematic al ajungerii acasă, indiferent la care. Altfel spus, casa dă *unitatea* elementelor conștiinței pe care drumul le *disociază*. Dacă drumul ar fi acceptat ca drum — poziția aventurierului — această fisură ar putea să nu apară. Dar drumul nu este acceptat ca drum pur și simplu, ci ca drum spre necesara casă. Într-o formulare concisă, care aproximează doar datele unei probleme extrem de complexe, fisura se petrece pentru că: afectivitatea rămîne fixată pe casă, inteligența se mulează fin și strategic pe datele drumului, iar percepția decupează din concretul sensibil atît cît este necesar pentru parcurgerea drumului spre posibila casă. Încît, în gîndul filosofic dezvoltat, potrivit căruia concretul sensibil este singura „irațională" omogenă și definitivă, trebuie să citim subtextual gîndul secund și secret că niciodată, de fapt, nu vom ajunge

la posibila casă care, ca o *casă infinită*, este, la urma urmei, o contradicție în termeni. Cea mai adîncă ruptură a complexului subiectivității originare nu este, în ultimă analiză, aceea dintre *logică* și *percepția* concret sensibilă — aceasta este o fisură derivată și funcțională —, ci aceea dintre logica pură, distilată din inteligența strategică a parcurgerii drumului, și afectivitatea pură, distilată din nevoia lui „a fi acasă". Fisura — sau ruptura — dintre logică și afectivitate este expresia interiozată subiectiv a *paradoxului* drumului, care ca drum de parcurs leagă și totodată desparte două case. Această ruptură — care este o cruce nonstatică — ar putea fi o povară ruinătoare dacă nu ar fi conștientizată și stăpînită de inteligența călătorului. Conștiința tragică ce stă la baza *Existenței tragice* nu este, din această perspectivă, altceva decît expresia conștientizată și conceptualizată — deci stăpînită — a fisurii dintre *a fi acasă* și *a fi pe drum*. Fisura ar putea fi vindecată, sau paradoxul ar putea fi dezlegat numai dacă drumețul, care *a ajuns* să intre în labirint, s-ar putea întoarce la condiția melcului. Și cum această metamorfoză nonkafkaiană nu este cu putință, orice altă dezlegare echivalează cu o „trădare" a destinului individual și mai ales a temei fundamentale puse în joc.

Situația de *ontologie a sensibilității* descrisă mai sus ar putea fi definită și în limbajul distincției pe care Constantin Noica o face între „naivitatea primă" și „naivitatea secundă", distincție care pleacă, de fapt, cultural, dintr-o poziție hegeliană de gîndire. În acest sens, unitatea elementelor conștiinței în prima casă ține de naivitatea primă, ceea ce este adevărat. Trecînd prin răul fisurii sau al rupturii — care la Hegel, ca și la Constantin Noica de altfel, este răul intelectului separator — trebuie să se ajungă la o altă naivitate, secundă, în care unitatea originară se reface, dar într-o modalitate superioară. În limbajul metaforic utilizat de noi, *trebuie* să se ajungă la o altă *casă*. Acest *trebuie* stă de fapt la baza întregii gîndiri metafizice a lui D. D. Roșca (cu acest *trebuie* fundamental se încheie, de altfel, sinteza deschisă), numai că acest *trebuie* este izvorît din conștiința secundă (și încearcă să învingă conștiința secundă) că ajungerea la o a doua casă este imposibilă. Acest *trebuie* final și fundamental este dat de conștiința dublă: a *imposibilității* de a ajunge și a *nevoii* de a ajunge totuși.

De aceea, casa secundă are ca temelie nu afirmația certă, nici negația certă, ci *posibilul*, cu întregul lui paradox interior. Cine poate ajunge la naivitatea secundă, de fapt nu a părăsit niciodată naivitatea primă. Sau a părăsit-o doar în aparență și provizoriu, printr-un joc strategic simulat și autosimulat al spiritului. O trădare parțială se însoțește cu o adeziune parțială, și acest joc ține și de donjuanismul spiritului. Așa face marele Descartes, care se preface că se îndoiește: el, de fapt, se îndoiește — metodic — pentru a argumenta și logic și retoric o certitudine preexistentă. Aceasta nu-i scade, desigur, cu nimic din măreție și importanță, ci doar îl circumscrie exemplar în ceea ce, plecînd de la numele lui, Bachelard numește „spirit cartezian". Într-un fel, așa se întîmplă și cu genialul Hegel, și este de-a dreptul fascinant să urmărești atenția, concentrată pînă la ultima ei limită, cu care tînărul D. D. Roșca urmărește evoluția spirituală a tînărului Hegel, identificînd exact momentul sau secvența în care Hegel „a trădat". Nu este vorba de „trădarea" *exterioară* despre care vorbește Marx — aceasta era o consecință exterioară firească —, ci de „trădarea" *interioară* despre care vorbește Camus. Atunci cînd, în evoluția spirituală a lui Hegel, conștiința infinit dureroasă a tuturor contradicțiilor lumii a început să fie concurată și apoi

învinsă de sentimentul și conștiința unității profunde a tuturor formelor existenței, atunci, de fapt, *casa* a învins *drumul*, ca și toate paradoxurile care leagă și despart casa de drum. S-a ajuns la a doua casă a naivității secunde.

Autorul acestor rînduri este convins — și această convingere este în parte argumentată în toate analizele precedente — că există mai multe *modalități fundamentale* ale conștiinței filosofice, indiferent în ce ar consta unitatea lor mai adîncă. De pe această poziție, cînd e vorba de cei mari, ierarhizările sînt inutile și sterilizante, dacă nu periculoase; ceea ce nu înseamnă, pe de altă parte, că aceste spirite mari trebuie imaginate exterior, doar ca o „galerie", în maniera lui Karl Jaspers. În acest sens, trebuie să-și facă loc în cultura noastră filosofică recunoașterea faptului că arheologul și arhitectul particulei *„întru"* este una dintre cele mai mari conștiințe ale filosofiei românești. Enigmatică rămîne pentru noi — „enigmatică" în sensul cel mai pur și etic al termenului — *naivitatea* (nu știm dacă primă sau secundă) cu care Constantin Noica recunoaște că, de fapt, nu știe ce să facă sau ce s-ar putea face cu *infinitul!* Nu-l desființează conceptual, așa cum Hegel „desființează" — absolut convins, deși nu perfect convingător pentru oricine — *răul infinit*, nici nu-l aglutinează în omogenitatea misterului ultim *(Marele Anonim)*, așa cum face Lucian Blaga, ci pur și simplu îl „ocolește", îl ține la distanța infinită pe care el (infinitul) pare să o merite, sau îl ignoră. Dar dacă există o temă efectiv fundamentală a filosofiei, care ar putea fi alta decît aceea a infinitului? Cu ce altceva se poate ocupa în mod serios gîndirea filosofică? La urma urmei, ea se poate ocupa cu orice, dar nu ocolind această temă, ci ducînd — pe toate drumurile — spre ea. Putem „desființa" conceptual „răul infinit" — cu bune cîștiguri pentru comprehensiunea concretă a realului finit —,

sau îl putem repudia ca pe o iubită necredincioasă, dar aceasta nu înseamnă că acest rău nu rămîne și în afara noastră, și în unii dintre noi. Ceea ce Hegel numește „răul infinit" nu este, desigur, singura sau exclusiva dimensiune a existenței, dar nici nu este doar un *concept gol*, ci este o realitate prăpăstioasă, intrată efectiv în conștiința filosofică modernă. Mișcarea pur conceptuală hegeliană îl „dizolvă", „naivitatea secundă" îl *suspendă;* nici unul din cele două procedee nu-l poate desființa. Încît, „naivitatea secundă" a lui Constantin Noica este echivalentul românesc exemplar al rațiunii hegeliene, și ambele concepte — „cheie" la nivelul spiritualității interioare — indică o clară victorie a *casei* asupra *drumului*. Ca să folosim o expresie preferată a autorului ***Existenței tragice***, Hegel și Noica au fost spirite „norocoase"; D. D. Roșca însă a fost un spirit „nenorocos". În acest context, cuvîntul „nenoroc" indică, precis și plastic, *ruptura* originară despre care vorbim, ca ruptură a subiectivității originare și neconștiente, ruptură care, în forma ei conștientizată și conceptualizată, devine *conștiință tragică* a existenței.

Această *ruptură* poate fi înțeleasă și definită și din alte perspective. Să angajăm doar cîteva dintre ele.

Prima reia tema drumului și a casei dintr-un alt unghi, ce stă în proximitatea celui precedent. Recurgem și aici la aceeași deducere regresivă a complexului subiectiv originar din expresia lui conceptuală dezvoltată. Ne referim de data aceasta la *metodă*. Ca gînditor matur, D. D. Roșca afirmă — mai ales în studiul *Formă și fond în filosofie* — că metoda legitimă în filosofie nu este nici *combinația* de concepte, nici *saltul* brusc al intuiției. Întrucît D. D. Roșca a fost un sever critic al pozitivismului, ar fi putut să adauge la cele două metode repudiate și lipirea gasteropodică față de fapte —

proprie empirismului — care echivalează cu o sinucidere a filosofiei. Singura metodă legitimă este, și în filosofie, — afirmă D. D. Roșca — metoda *inductivă,* care se ridică de la individual la universal. Toate cele patru metode menționate au în subsidiar — sub regulile lor logice constituite — implicate afectiv-emoționale și etice, care pot fi exprimate în limbajul celor două metafore epistemice. Combinația de concepte este expresia unui optimism naiv, și pe această cale, construcția, deci casa, se realizează repede și ușor din materiale teoretice existente și în afara oricărui pericol contextual. Aici, drumul este un pseudodrum, sau un drum scurt spre casa artificială. Drumul coincide de fapt cu însăși construcția. Saltul brusc al intuiției este propriu temerarului, care cînd învinge obstacolul de dragul de a-l învinge, cînd ocolește obstacolele, mersul lui fiind capricios și arbitrar. Într-un fel, temerarul se simte oriunde la el acasă; într-un alt fel — și tocmai de aceea — casa lui este nicăieri. Structura *aforistică* a compozițiilor bazate pe intuiție — în care plinurile și golurile, rostirea și tăcerea alternează imprevizibil, capricios — indică precis acest fapt. Metoda empirică are la bază excesiva *prudență,* care este un eufemism pentru frică. Empiristul se lipește de fapte, deci de evenimentele drumului, încît, mergînd pe drum, el rămîne în drum; drumul lui nu duce nicăieri. El prelucrează elementele casei care nu se va construi niciodată. *Inducția incompletă* este expresia conceptualizată metodic a acestui fapt afectiv: frica. Metoda inductivă este aceea care se bazează pe curaj. Curajul autentic, definit în limbaj aristotelic, exclude și lașitatea, întemeiată psihologic pe *frică,* dar și temeraritatea, în care teama nu există. Nu există de fapt curaj fără teamă, iar forma pe care teama o ia în plan epistemic este prudența metodică. Pentru metoda inductivă luată în înțeles deplin — dar care aspiră să fie *completă* — evenimentele drumului sînt *obstacole* ce trebuie învinse progresiv, pentru a ajunge la casă. Evenimentele drumului nu sînt simple elemente date ale unei construcții statice; nu sînt învinse de dragul de a fi învinse și nu sînt ocolite capricios; nu sînt nici fetișizate, ci sînt *obstacole periculoase.* Complexul afectiv al subiectivității originare este structurat aici pe complementaritatea dintre *teama* în fața obstacolului și *nevoia* de a-l învinge, învingînd astfel teama însăși. Este limpede că acest complex este orientat acțional și etic. Dar aici a fost vorba de metoda inductivă în general. Dacă o considerăm nu în expresia ei formală generală, ci pe conținutul cu care se însoțește în gîndirea autorului *Existenței tragice,* complexul afectiv despre care vorbeam iese și mai pregnant în relief. Pentru că în acest caz fiecare obstacol care se prezintă în aparență neutru poate fi favorabil și nefavorabil; mai mult, cînd el este învins, poate redeveni periculos, nu pe altă latură, ci chiar pe latura pe care a fost învins, provizoriu și numai pînă la un punct. Cu oricare obstacol trebuie dusă o luptă de guerilă pe toate fronturile, această imagine intuitivă fiind corespondentă cu *mișcarea în labirint,* pe de o parte — la nivelul complexului originar —, cu tehnica de analiză *perspectivală* — la nivelul metodologic, elaborat conceptual —, pe de altă parte. Această teamă însoțită de curaj, proprie celui ce pleacă din prima casă în lume, este amplificată progresiv pe drumul înaintării spre o a doua casă, și devine teamă față de *pericolele ontologice* ale existenței, însoțită de hotărîrea de a le învinge. Complexul teamă—curaj este propriu oricărui luptător adevărat. Gradul și intensitatea lor sînt variabile și țin, evident, de variabila individualității originare. Sensibilitatea lui D. D. Roșca față de pericolul ontic este una de excepție. Într-un

grad superlativ, aceeași sensibilitate a avut-o și Blaise Pascal.

Dar, pînă acum am definit doar o latură a complexului fisurat. E vorba de latura *activă*, care: în plan metodologic ia forma opțiunii pentru metoda *inductivă;* în planul elaborării efective ia forma construcției *pozitive* a sintezei; iar în plan atitudinal ia forma opțiunii pentru atitudinea *eroică* în fața existenței.

Complexul are însă și o latură complementară, *pasivă,* care: în plan metodologic se definește prin ideea imposibilității *inducției complete* — la nivel metafizic, nu empiric —; în planul elaborării efective ia forma nonconstrucției, a neisprăvirii sintezei; iar în plan comportamental interior se definește ca atitudine contemplativă sau spectaculară, bazată pe umor. Starea afectiv originară care stă la baza laturii pasive este dată de *resemnare.* Nu e vorba nici de frica, nici de lașitatea, nici de teama care intră în ecuația curajului, ci de *resemnare.* Și nu e vorba nici de resemnarea primă și naivă — proprie celui ce nici nu intră în luptă —, ci de resemnarea secundă și reflectată, proprie luptătorului ce poate fi încercat de sentimentul imposibilității victoriei finale. E vorba de momentul adînc uman de descumpănire pe care religia creștină l-a fixat mitic în tema îndoielii de o secundă a celui urcat pe cruce. S-ar putea — după cum vom vedea în capitolul următor — ca această atitudine să fie o distilare individuală a feței pasive din strategia de apărare a poporului român, alternativă pe care Blaga a numește „retragere din istorie".

Văzut din această perspectivă, complexul afectiv originar este marcat de complementaritatea curaj—resemnare. Alternanța lor vădește că între ele există o fisură ce ține, mai profund, de coexistența lor. Pe linie biografică putem înțelege orientarea activă și etică a subiectivității originare, dar mai puțin pe

cea *pasivă,* ținînd de resemnare. Nu avem suficiente date privind biografia interioară a lui D. D. Roșca pentru a vedea unde s-a produs o ruptură. Ea s-a produs cu siguranță, dar nu știm cînd și cum! În limbaj psihanalitic, sensibilitatea lui Camus pentru absurd — dat de inexistența sensului exterior — poate fi raportată la dispariția timpurie a tatălui său. Sensibilitatea lui Kafka față de absurd — ca anulare fără sens a sensului — se raportează la condiția tiranică a tatălui, după cum am văzut. Dar tatăl lui D. D. Roșca nu se înscrie în nici una dintre cele două situații tipice. Ruptura despre care vorbim se poate produce și mai tîrziu, la vîrsta adolescenței, ca urmare a crizei pierderii sentimentului religios, în fața vieții. După informațiile pe care le deținem, D. D. Roșca nu a primit o educație religioasă severă — atmosfera familiei era realistă și, deci, raționalistă —, și potrivit unei mărturisiri orale, D. D. Roșca nu a trecut printr-o astfel de criză. Alternativa de altfel secundară a resemnării rămîne deci împrejmuită de un loc explicativ gol pe linia evoluției subiectivității originare.

O putem însă aproxima dintr-o altă perspectivă, adiacentă. Vorbeam înainte despre caracterul atenuat al sensibilității afective vegetative și despre afectivitatea secundă intensă, asociată cu tema casei. O formă pe care sensibilitatea secundă o ia este sensibilitatea față de valorile bine—rău. Impresionabilitatea și reactivitatea lui D. D. Roșca față de binele și răul vieții sînt și foarte *fine,* și foarte *intense.* Această sensibilitate — legată de data aceasta de tema drumului cu obstacolele lui favorabile sau nefavorabile, deci *bune* sau *rele* — stă la originea inspirației și orientării fundamental etice a sintezei. După cum notam, sensibilitatea afectivă — indiferent dacă este asociată cu casa sau cu drumul — este și un dat nativ, dar este sporită și de complexul originar legat de *așteptare* și de *distanță.*

Nu e vorba, desigur, de sensibilitatea față de valorile etice substanțializate sau conceptualizate, sau de forma lor fetișizată în imaginație, ci de formele lor reale și umane. Dacă sensibilitatea nu se fixează prematur, conceptual și univoc — crezînd că răul este o „coajă" superficială și provizorie sub care se ascunde „miezul" bun, real sau posibil, și invers, că binele este aparent și răul este substanțial —, ci rămîne prinsă în jocul imprevizibil și inegal al celor două valori *imanente* — deci dacă sensibilitatea rămîne vie și deschisă —, este posibilă dezvoltarea ei pînă la punctele de limită, date de *cel mai mare bine* și *cel mai mare rău*. Sensibilitatea oscilează continuu și imprevizibil în funcție de formele *reale* ale binelui și ale răului, care se țes în rețeaua experienței. Pe acest fir este posibilă alternanța dintre ceasul de nădejde și ceasul de deznădejde, cel de curaj și cel de resemnare. Fisura este dată atunci tocmai de finețea și intensitatea sensibilității care se mută alternativ și imprevizibil pe cele două valori imanente și, ele însele, imprevizibile. Nu e vorba deci nici de *indiferență,* nici de *fixarea univocă* și conceptualizată a sensibilității pe una dintre valori — considerată ca singura reală și esențială —, ci de alternanța între ele. Imprevizibilitatea celor două valori polare dezvoltă sentimentul de *neliniște* — „nu știm pe ce cale viitorul se apropie", spune poetul —, iar coexistența lor reală — adeverită de succesiune — dă *tensiunea* internă a conștiinței la nivelul sensibilității și apoi al gîndirii. Sensibilitatea etică este funciar orientată adeziv spre bine și negativ spre rău, și în această dublă orientare stă cifrul subiectiv spontan al oricărei atitudini *pozitive,* deci și al celei *eroice*. Dar *intensitatea* sensibilității față de rău — este vorba, desigur, de recunoașterea, nu de acceptarea lui — poate genera ceasul de îndoială sau de resemnare. Oricît de rar ar fi el, acest ceas, el este *real* pentru că real este *răul,* încît din acest punct de vedere coexistența celor două atitudini metafizice este forma direct conceptualizată a unei sensibilități morale vii și rămase deschise, nefixate univoc. Este semnificativ în acest sens faptul că *Existența tragică* a fost scrisă la vîrstă relativ tîrzie (39 de ani) și a fost elaborată, dincolo de lunga ei pregătire, într-un timp foarte scurt, după modelul „exploziv" al creației artistice. Fisura despre care vorbim și care este o cruce a sensibilității este dată deci de intensitatea și finețea acesteia; ea este *una,* dar este tensionată interior de fixarea alternativă, puternică și îndelungată — fără sfîrșit, de fapt — pe cele două valori polare, exclusive sau absolut ireductibile. „Nenorocul" despre care vorbește D. D. Roșca rezidă în *intensitatea* acestei sensibilități etice, care în planul conștiinței întregi se dezvoltă ca *luciditate* a gîndirii. Relația este, desigur, și inversă, și un alt hiperlucid și hipersensibil, Camil Petrescu, spunea — după cum se știe — că „un plus de luciditate este un plus de suferință". Tot Camil Petrescu însă preciza, într-un alt context, că un plus de luciditate poate însemna și un plus de bucurie. Conștiința tragică a existenței izvorăște, la nivelul subiectivității originare, din această oscilație amplă și trăită intens a sensibilității între dimensiunile etice ale lumii.

Dacă din acest punct de vedere îl comparăm pe D. D. Roșca cu Lucian Blaga, constatăm că autorul *Trilogiilor* a avut o *vitalitate spirituală* de excepție și, deci, creativitate. Nu a avut însă intensitatea și finețea sensibilității etice — e vorba de reactivitatea spontană față de *bine* și de *rău* — a confratelui și prietenului său, iar cîtă a avut-o nu a angajat-o major în creația culturală. El și-a pus în joc în mod esențial sensibilitatea *estetică*. Este, în acest sens, semnificativ faptul că în tinerețe Lucian Blaga și-a propus să elaboreze doar la bătrînețe o *Etică,*

pe care de fapt nici nu a mai schițat-o. Lucian Blaga avea toate simțurile spirituale ale unui mare om de cultură. I-a lipsit însă un singur simț: simțul *tragicului*. Tragicul poate fi pentru el sau *spectacol* — fie el al vieții, sau de cultură —, sau categorie estetică, nu și dimensiune ontologică a existenței, aceasta fiind pentru el doar *dramatică*. Dimensiunea tragică este încorporată — și deci *trădată*, nu *exprimată* — sau în categorii estetice, deci stilistice, sau în categorii logice. Etosul lui Lucian Blaga nu este amoral, ci este împrejmuit de un spațiu de *amoralitate* care generează indiferența superioară a gîndirii constructive. I-a revenit confratelui său D. D. Roșca povara și crucea de a da seama de dimensiunea tragică a existenței: acesta este un „nenoroc" al lui și un *noroc* pentru cultura noastră majoră.

Așadar, conștiința tragică a existenței se dezvoltă dintr-o dublă ruptură fecundă a subiectivității originare: dintre *inteligență* și *afectivitatea* secundă, pe de o parte, dintre *curaj* și *resemnare,* pe de altă parte. Prima ruptură — înțeleasă, după cum am precizat la început, ca latură negativă a unei tensiuni — are caracter *pur psihologic,* în măsura în care putem vorbi, în ordinea conștiinței umane, despre ceva „pur" psihologic. A doua ruptură își păstrează caracterul psihologic, dar are și semnificație *etică*. Peste cele două rupturi se structurează — respectiv se dezvoltă — o a treia ruptură, care, păstrîndu-și primele două caractere (psihologic și etic), are o deschidere și va căpăta cu timpul o semnificație *sociologică*. E vorba de latura negativă a tensiunii dintre *solitudine* și *solidaritate*.

Prima formă a solidarității este dată de prima casă, originară. Ea se întruchipează în atmosfera spirituală și etică a casei. Cînd e vorba de casa satului, această atmosferă este modelată suplimentar de universul organic al satului teoretizat de către Lucian

Blaga, și de etosul colectiv și tradițional pe care l-am analizat în capitolele precedente. Germenele originar al *solitudinii* este dat de distanța dintre tată și fiu, iar în acest caz de plecarea repetată a tatălui de acasă, pe drum. Solitudinea se dezvoltă în climatul exterior al inițiativelor individuale și al cultului individualității, proprii relațiilor moderne, nontradiționale. Sensibilitatea originară a gînditorului — intensă și fină, după cum am văzut — se dezvoltă concomitent și ca simț al solidarității (asociat cu casa și cu „noi"), dar și ca simț al solitudinii (asociat cu „drumul" și cu eul propriu călător). Ea se dezvoltă însă concomitent și ca *ruptură* între cele două orientări antinomice ale aceleiași sensibilități. Conștiința eului propriu ca *diferit* de colectivitate și conștiința colectivității ca unitate *integrativă* sînt două sensuri de orientare și două orizonturi ale *aceleiași* conștiințe. Prima este o orientare autoreflexivă; a doua este una tranzitivă. Dacă nu apare a treia orientare a conștiinței, care să le integreze pe primele — și să se ajungă astfel la o „naivitate secundă" a raportului etic —, acestea se pot dezvolta paralel și în tensiune. În cazul lui D. D. Roșca, așa se și întîmplă. O paranteză referențială este, poate, aici, necesară. Un Kierkegaard a mers pînă la limită pe simțul solitudinii, al unicității ființei individuale; Marx a teoretizat simțul unei solidarități secunde — în care individul este, pe de o parte, personalitate distinctă, pe de altă parte este organic integrat în context. Între aceste limite se înscriu numeroase situații intermediare. Situația de tensiune a celor două simțuri etice și sociale a ilustrat-o exemplar sensibilitatea cutremurată și cutremurătoare a lui Blaise Pascal. El a fost un vizionar nu numai în știință și filosofie, ci și la nivelul sensibilității etice, intuind un *rău* al timpurilor viitoare: răul rupturii dintre simțul individualității proprii și simțul colectivității,

ruptura dintre solitudine și solidaritate. Acest rău îl ilustrează mai tîrziu Albert Camus — și, pe o anumită latură a ei, întreaga orientare existențialistă —, iar în cultura noastră D. D. Roșca. Ruptura nu se poate dezvolta exemplar și, deci, cultural decît pe portaltoiul unei sensibilități de excepție; altfel rămîne o stare generalizată la nivelul conștiinței comune și, deci, mută. După cum am văzut, D. D. Roșca are această sensibilitate de excepție: și nativă și modelată de experiențele originare.

Ruptura dintre cele două simțuri sau stări ale conștiinței se manifestă și în alternanța și în coexistența lor. Această ruptură încifrată în complexul subiectivității originare se dezvoltă în cercuri concentrice, mutîndu-și planurile referențiale, deci orizonturile. Pe primul cerc ea se manifestă ca ruptură între cel ce pleacă de acasă și casa părăsită. Primul cerc este psihologic și *etic*. Al doilea cerc este *etnic* și se manifestă prin conștiința diferenței și rupturii dintre popoarele considerate ca individualități etnice, pe de o parte, și umanitate, pe de altă parte. Ca să învingă această distanță, să închidă această ruptură, D. D. Roșca — intrat, desigur, în regulile jocului cultural al vremii — pleacă la studii în străinătate și se întoarce ca mulți alți intelectuali patrioți acasă, în țară, muncind toată viața pentru propășirea culturală a patriei, pentru sincronizarea ei nonmimetică și creatoare cu marea cultură apuseană. *Valori veșnice* pledează teoretic micșorarea distanței dintre națiuni, deci depășirea solitudinii naționale sub semnul valorilor umanității. Al treilea cerc al rupturii și ultimul este *metafizic:* e vorba de solitudinea ființei umane generice — deci a umanității — într-un cosmos nelimitat, ostil sau indiferent. Simțul solidarității, complementar acestui simț al singurătății speciei umane în mediul existenței, este dat de nevoia intensă a casei secunde, a casei posibile. Aceste distanțe sau *dezacorduri* sînt *reale* pe toate cele trei cercuri concentrice; *reale* sînt însă, chiar dacă sînt mai puțin evidente, și apropierile sau *acordurile.* D. D. Roșca oscilează între ele, fiind mai sensibil la *dezacord* decît la *acord*, această selectivitate plecînd din ruptura originară. Plecarea de acasă — sau ruptura — este *reală* și real este drumul: ajungerea la altă casă este numai *posibilă*. În forma ei dezvoltată și conceptualizată, conștiința tragică a existenței este exteriorizarea configurată în plan metafizic a tensiunii dintre solitudine și solidaritate, pe latura *dezacordului* lor. Această situație are o *premisă* în ruptura din subiectivitatea originară și are un *cadru* sociologic modelator în tensiunea dintre individ și colectivitate, proprie relațiilor moderne coexistente cu, dar *dizlocante* față de relațiile tradiționale. Dacă analizăm stilistic textele lui D. D. Roșca, decelăm fără echivoc o continuă alternanță între „eu" și „noi", chiar dacă aceste expresii pronominale nu sînt folosite direct sau fonetic, ci prin înțelesul lor. O astfel de analiză am făcut în capitolul *Prefigurarea temelor*, din primul volum. Tensiunea despre care vorbim se exteriorizează reflexiv în concepția metafilosofică a lui D. D. Roșca, potrivit căreia la baza filosofiei stă, pe de o parte, o *sensibilitate originară* unică (solitudinea), iar pe de altă parte, valorile științifice și conceptuale universale (solidaritatea). Ea se exteriorizează simptomatic — fapt analizat din alte perspective, în paginile precedente — în titlurile de volume. În titlul *Linii și figuri*, „linia" reprezintă solidaritatea, iar „figura" reprezintă solitudinea. În *Puncte de sprijin*, „punctele de sprijin" sînt repere și căi prin care spațiile de distanță și de ruptură ar trebui să fie învinse. Cele două determinații fundamentale ale *Existenței tragice* sînt distilatele reflexive ale celor două simțuri: al solitudinii și al solidarității. „Iraționalitatea" este *lipsă a legăturii* și a ordinii (deci, solitudine), iar „ra-

ționalitatea" este *legătură* și ordine (deci solidaritate). Aceasta înseamnă că „punctele de sprijin" sînt orientate împotriva solitudinii ființei umane în cosmos.

În sfîrșit, *Oameni și climate* este o reluare a motivului din *Linii și figuri*. O reluare semnificativă pentru că „figura" abstractă devine „om" concret și viu, iar „linia" geometrică devine „climat", deci atmosferă spirituală cu conotații etice. Reluarea este semnificativă, pentru că din punctul de vedere pe care-l angajăm aici, întreaga viață și operă a lui D. D. Roșca a fost un efort de învingere a solitudinii, așa cum se configurează ea pe cele trei cercuri concentrice amintite.

În formulare conclusivă: conștiința tragică a existenței se distilează pozitiv și în prelungire din cele trei rupturi ale subiectivității originare; este apoi conștiința lor secundă sau autoreflexivă; și este, în sfîrșit, conștiința *nevoii* de a le învinge. Dubla conștiință, a *rupturii* — dată de antinomia celor două simțuri etice *spontane*, al solitudinii și al solidarității — și a nevoii de a *o învinge* dă maxima tensiune a conștiinței; terța conștiință, a caracterului problematic al reușitei, îi dă calitatea *tragică*. Cele trei „conștiințe" sînt sensuri de orientare și orizonturi tensionate ale aceleiași conștiințe tragice.

3.4.3. **Păstorul și meșterul.** *Miorița* și *Meșterul Manole* ilustrează, într-o expresie poetică genială, două ipostaze ale sufletului românesc și, pe un plan mai adînc, ale umanului. Materia epică și deci fenomenologică a baladelor este autohtonă — chiar dacă unele secvențe ale ei pot fi găsite și în arii culturale vecine sau străine —; înțelesul lor este însă și universal. Baladele sînt complementare și nu pot fi despărțite, așa cum nu pot fi despărțite cele două lespezi din tabla de legi a lui Moise.

Dacă poporul român n-ar fi ajuns să fie creștinat, cele două balade, cu semnele lor spirituale centrale, ar fi putut deveni miturile fundamentale ale unei religii „păgîne". De altfel, ele au funcționat paralel cu religia creștină, cu care au coexistat adesea prin punți de simbioză și transferuri. Frecvența statistică de excepție a baladelor în cultura noastră populară vădește faptul că nu ne aflăm doar în prezența a două capodopere care cristalizează geniul creator al poporului nostru, ci și a unei stări de sensibilitate generală, ținînd de două *atitudini fundamentale* în fața existenței.

Prin materia ei fenomenologică — prin epică, deci —, balada *Miorița* ține de o îndeletnicire de bază și perenă a poporului nostru, și de o vîrstă milenară a lui: *păstoritul*. Originea istorică a baladei, sursele care au alimentat-o, distribuția și variațiile distribuției geografice, diseminarea ei în alte forme nonbaladești ale creației populare ... etc. sînt probleme de maximă importanță pentru cercetarea specializată, dar ele nu pot intra în acest context de analiză. Ne interesează aici doar semnificațiile generale, cu deschidere filosofică ale celor două balade.

Semnificațiile spirituale ale *Mioriței* — țesute în structura epică — sînt mai multe, și dintre acestea una este — după cum s-a remarcat adesea în vasta exegeză asupra baladei — *centrală*. E vorba de atitudinea în fața *morții*. Atitudinea în fața morții implică însă o inerentă atitudine în fața vieții, cele două atitudini fiind fețele opuse ale aceleiași medalii. În expresie filosofică, este vorba despre jocul fundamental dintre „a fi" și „a nu fi". Dacă traducem tema de bază a baladei în acești termeni, atunci proximitatea dintre *Miorița* și marea tragedie shakespeariană *Hamlet* se propune de la sine. Păstorul mioritic este un echivalent îndepărtat și exemplar — frate spiritual, dacă se preferă — al prințului din Elsinor. Diferența de context — *cetatea* în primul caz, *plaiul* în al doilea — e o simplă

diferență de decor exterior față de jocul petrecut în el; ca și diferența de epică. Între cele două personaje paradigmatice există însă o diferență pe aceeași temă bivalentă; *atitudinea* în fața vieții și a morții. Hamlet este marcat de o dilemă — dată de întrebarea fundamentală: „a fi" sau „a nu fi" — și aceasta este crucea interioară a lui. Dilema îi aparține și și-o asumă pe cont propriu, el consumîndu-și dilema, aceasta consumîndu-l pe el. Hamlet argumentează ambele ramuri ale dilemei: prin tot ceea ce cuprinde în ea, exceptînd *iubirea*, lumea în care trăim este un mare rău — ea este o „grădină neplivită" —, și nu merită, la urma urmei, să fie trăită; dar dacă părăsim lumea, părăsim și iubirea, și atunci vine întrebarea: „dar dacă mor, iubirea cui o las?". Intrînd indecis într-un joc periculos — jocul amar al vicleniilor lumii — Hamlet parcă își tentează, își ademenește moartea, pentru a-și dezlega dilema, a-și desființa crucea, și el va muri. Oricum, moartea nu i se pare o catastrofă, ci un liman etern de liniște: „Noapte bună, blînde prinț".

Ciobanul mioritic nu este marcat de această dilemă; pînă a aflat de gîndurile negre ale „fraților-fîrtaților", prin vocea mioarei, el este integrat firesc în ordinea vieții, mișcîndu-se liniștit pe liniștea ondulată a plaiului. Pericolul vine din afară, nu din el, sau din incidența lui cu lumea; vine deci ca un pericol străin, și acest pericol se înfățișează ca victorie *posibilă* a lui „a avea" asupra lui „a fi". Împotriva interpretării, de largă circulație cîndva, care a văzut în marea noastră baladă întruchiparea unei mentalități *fataliste*, s-a spus corect că în baladă există un vers decisiv, de răscruce, care ne dă cheia înțelesului ei mai adînc. Este vorba de versul: „De va fi să mor". Acest vers — din dialogul cu mioara năzdrăvană — mută întreaga epică a baladei din planul *realității* în planul ***posibilității;*** nu al unei certitudini viitoare, ci al unei alternative doar posibile, nu exclusă, dar nici certă. Cu epica derivată din real și proiectată în posibil nu știm ce s-a mai întîmplat de fapt în spațiul *real* al epicii baladei. Poată că păstorul a fost ucis, poate că nu. Axul de structurare a baladei îl dă particula „poate", în înțelesul ei adînc, genuin și dramatic, așa cum îl întîlnim și în gîndirea autorului *Existenței tragice*. Cu rădăcina în real, balada se structurează deci doar pe una dintre alternativele posibile, și anume pe cea mai rea, dată de posibilitatea morții. Această alternativă nu este sigură, nu este exclusă și nici nu este cea mai probabilă, ci pur și simplu este cu putință: „De va fi să mor". Alternativa morții — dată de epica țesută în posibil — ne înfățișează fascinanta identitate dintre moarte și nuntă. Așa cum nunta deschide un nou ciclu al vieții umane și individuale, *văzute* — „Căci vinovat e tot făcutul / Și pur doar nunta, începutul" —, tot astfel moartea, ca nuntă, este hotarul care deschide un alt ciclu de viață, panteistă și *nevăzută*. Moartea nu este un pur neant și nu are înfățișarea neagră a nimicului, ci ea este hotarul care leagă și desparte cele două ordini ale vieții: una individuală și limitată și alta cosmică și nelimitată. Cele două ordini sînt despărțite de o graniță subțire, unduioasă, nu de o prăpastie catastrofală. Asupra fascinantei identități dintre moarte și viață — întrupată plastic și simbolic de „mireasa lumii" — s-a scris mult, adînc și frumos. Mergînd pe firul ideii noastre, identificăm în balada *Miorița*, sub epica ei pastorală și dincolo de, sau în afara *alternativei* celei mai rele pe care merge — doar ca alternativă posibilă care nu le exclude, tacit, pe celelalte — un *etos* mai adînc și mai cuprinzător. Din caierul etern și luminos al *Mioriței* poate fi tors acest înțeles: dacă va fi să fie, va fi minunat; iar dacă nu va fi să fie, nu va fi o catastrofă. În acest gînd, descifrînd pozitivul din negativul clișeu-

lui, am pus în cumpănă alternativa mută a baladei: dacă va fi să fie *bine*, va fi minunat; iar dacă *nu va fi* să fie astfel, nu va fi o catastrofă. Acest înțeles simplu și vast care poate rezema echilibrul indecis al lumii este dincolo de orice optimism, ca și de orice pesimism, este dincolo, mai ales, de optimismul naiv și neproblematic al unei victorii fără luptă, ca și de pesimismul jeluitor al celui ce nu știe să piardă. Dacă acesta este unul dintre înțelesurile cele mai adînci ale baladei, atunci între acest etos tăcut al ei și etosul rostit și limpezit al *Existenței tragice* există o profundă și secretă legătură. Căci conștiința tragică este, și ea, conștiința ambelor alternative fundamentale ale existenței — „a fi" și „a nu fi"; prima sub determinația „raționalității", a doua sub determinația „iraționalității" —, iar această conștiință se configurează și ea dincolo de atitudinile exterioare „optimism"—„pesimism". Legătura adîncă dintre etosul baladei și etosul sintezei filosofice nu este transparentă, pentru că balada este construită imaginativ doar pe o alternativă, pe cînd sinteza filosofică pune în joc *explicit* ambele alternative ale existenței. Apoi, balada se construiește pe o stare de contemplare a alternativei consumate — punînd între paranteze scenariul dramatic ce ar putea duce la ea —, pe cînd sinteza teoretizează jocul ambelor alternative pe traiectul întreg al scenariului dramatic. Din acest punct de vedere, prin materia ei epică și prin înțelesul dat doar de alternativa pe care merge, balada mioritică are o *evidentă* legătură — dincolo de toate diferențele ce țin de două moduri calitativ diferite de elaborare culturală — cu prima atitudine în fața vieții, propusă de către D. D. Roșca: atitudinea *spectaculară*, bazată pe gîndul că nimic în ordinea mare a vieții — nici chiar moartea! — nu este atît de important pentru ca să deznădăjduim pînă la limita destrămării noastre.

În plan de *fundal*, etosul baladei și etosul sintezei se intersectează; în plan de *relief*, etosul baladei se distilează doar într-o ipostază a etosului sintezei, cea configurată ca atitudine *spectaculară*.

A doua ipostază a etosului sintezei este alimentată de etosul celei de a doua balade, în care locul *păstorului* îl ia *meșterul*. Locul contemplației îl ia aici *fapta*, și locul celui ce îndură îl ia cel ce durează. Planul alternativelor se schimbă, și locul dilemei „a fi" sau „a nu fi" este luat de dilema „a face" sau „a nu face". Decorul în care se petrece destinul ciobanului este un decor geografic și cosmic etern — în care moartea și viața se țes inextricabil —; decorul în care trăiește meșterul este lumea în care se confruntă fapta și risipa, opera și ruina. În formele lui prefigurate, motivul baladei — legat de sacrificiu sau jertfă — îl găsim în foarte multe culturi, și el ar putea să aibă rădăcini adînci și în sacrificiile rituale ale dacilor. În balada noastră, jertfa atinge o formă supremă: sacrificarea soției. Dacă rămînem doar la materia epică sau fenomenologică a baladei, acest sacrificiu suprem poate să ne apară ca un act de barbarie; pentru ca o ispravă să dureze poți sacrifica orice, dar nu ființa cea mai apropiată și mai dragă, iubită și nevinovată. Faptul că balada a atins frecvența de răspîndire pe care a atins-o ne poate avertiza că, dîndu-i circulație, sensibilitatea populară nu a rămas doar la motivul exterior al jertfei, sau la motivul jertfei exterioare, ci a intuit un înțeles mai adînc, amar și tragic, dar adevărat. Ceea ce este impresionant de la bun început în epica baladei este alternanța descumpănitoare dintre *fapta* zilei și *ruina* nopții. Alternanța — care ar putea traduce modulația *timpului* mioritic, *spațiul* aceluiași peisaj fiind dat de prima baladă — distilează probabil o experiență colectivă mai largă și îndelungată, deci istorică. Este vorba de un destin propriu civilizații-

lor întrupate în materii nedurabile, în cazul civilizației noastre fiind vorba mai ales de *lemn*. Acest destin nefast a fost cu atît mai dramatic în cazul civilizației noastre tradiționale, cu cît valorile ei au fost continuu periclitate de adversitățile unei *naturi* insuficient prelucrată de istorie, ca și de toate năvălirile externe. Ceea ce omul face la lumina zilei din lemn, distruge, în ceasul nopții, focul naturii, sau făcliile năvălitorilor. Mănăstirea visată este durată din piatră — de meșterii zidari —, dar destinul ei închide, probabil, și destinul civilizației de lemn. Penelopa își țese și își destramă singură pînza — așa cum Hamlet își construiește singur echivocul dilemei —, dar fapta ei ține de viclenia amînării, și Penelopa își merită soțul și prin istețimea ei. Mănăstirea de pe „Argeș mai în jos“, înainte de a fi ceea ce a rămas, era lovită de un blestem, de absența unui punct de echilibru, aflat virtual dincolo de zidari și de meșterul lor, dincolo de ființa lor individuală, circumscrisă. În configurația conștiinței tragice care stă la baza sintezei filosofice din *Existența tragică* intră, în primul rînd și, în chip fundamental, această *alternanță* dintre zidire și ruinare, dintre facere și desfacere. Dacă ar fi vorba doar de simpla alternare a celor două ceasuri — fast și nefast —, motivul ar putea evoca biblica deșertăciune a deșertăciunilor. Dar e vorba de *voința* meșterului de a reface ceea ce se desface mereu și din acest punct de vedere, Meșterul Manole este un echivalent românesc al lui Sisif. Numai că blestemul lui Sisif este dat de zei, pe cînd blestemul ce marchează lucrarea meșterului vine din altă parte. Vine din ordinea umanului și el ține de o *absență*. Din ciclul monoton al facerii și desfacerii, meșterul va ieși tragic victorios prin împlinirea acestei absențe: zidirea soției în temeliile mănăstirii. Prin această jertfă zidurile se vor liniști și monumentul va dura: victoria lui *a face* prin sacrificiul lui *a fi*. Gestul jertfei ascunde adînci și tulburătoare înțelesuri. Unul dintre ele ar putea fi acesta: *erosul*, ca act de procreație, ca mod individual de a fi și de a dura, pe de o parte, și *creația* majoră cu semnificație extraindividuală, pe de altă parte, se exclud sau, în orice caz, sînt concurente. Aici nu este vorba de jertfirea oricui, ci a celei mai dragi ființe: ființă pe de o parte, ființă în ființa meșterului pe de altă parte; și avînd în ființa ei o altă ființă. Încît, sacrificarea ei este și autosacrificiul lui, al meșterului. Sfîrșitul baladei este tulburător: meșterul însuși este jertfit, pentru a nu mai putea repeta minunea de pe „Argeș mai în jos“. Victoria lui „a face“ asupra a lui „a fi“ este, cu această încheiere, completă. E vorba de victoria creației, ca obiectivație universală, asupra propriului ei creator individual. „Enunțul de relief“ al sintezei, potrivit căruia „existența este și rațională și irațională“, și care oferă datele exterioare ale conștiinței tragice, își găsește un echivalent plastic în baladă în faptul că o „rațională“ — minunea creației isprăvite — este însoțită de două „iraționale“: sacrificarea soției la începutul, sacrificarea meșterului la sfîrșitul ciclului creator.

Din etosul acțiunii creatoare sau al faptei exemplare, prezent în balada *Meșterului Manole* se distilează — pe același cerc al conștiinței tragice — etosul *atitudinii eroice* din sinteza filosofică. Acest etos postulează necesitatea împotrivirii față de „iraționalele“ lumii, respectiv necesitatea efortului de raționalizare a ei, făcute, ambele acte, cu orice sacrificiu. Dar tragicul imanent al baladei — în care cele două sacrificii asigură *durabilitatea* și *unicitatea* minunii înfăptuite — este deplasat în sinteză pe un spațiu nelimitat, metafizic, iar în sînul nelimitatei existențe nu poate fi găsită o jertfă suficient de mare care să asigure temeliile lumii, în mediul neliniștit al căreia este doar proiectată, în indefi-

nit, *imposibila casă*. Această „casă" nu va fi durată definitiv niciodată. Încît, pe această latură, sinteza filosofică preia doar ideea efortului repetat și neostenit în repetiția lui inegală, ca și ideea jertfei, nu și aceea finală a izbînzii definitive.

Am indicat punctele de corespondență dintre cele două *balade* românești și cele două *atitudini* în care se exteriorizează conștiința tragică a existenței. Dincolo de aceste puncte sau linii localizate, procesul de distilare nu trebuie să se realizeze neapărat sau liniar de la baladele configurate ca opere la opera de sinteză filosofică, ci de la *spiritualitatea anonimă*, populară, care se cristalizează în balade, în două ipostaze exemplare ale ei, la sinteza filosofică cu cele două atitudini fundamentale în fața existenței. Să facem aici însă precizarea că poporul român are sensibilitate pentru tragic, dar nu are *vocația* tragicului. Încît, conștiința tragică, așa cum se configurează ea în sinteza individuală — ca o conștiință infinit tensionată și dureroasă — este și expresia unei sensibilități individuale de excepție. Variabila individuală aduce aici un *plus tragic* pe care nu-l putem identifica aidoma în sensibilitatea populară sau în ceea ce Constantin Noica numește „sentimentul românesc al ființei".

Cele două balade sublimează în expresie poetică două tipuri fundamentale de îndeletniciri umane — păstoritul și meșteșugăritul — și țin de două ordini socio-economice distincte, deși coexistente pe o lungă întindere de timp. Cele două îndeletniciri dau două moduri umane distincte de raportare la existență, moduri *spirituale* ce pot fi și ele coexistente. Prima îndeletnicire dă *contemplația*, a doua dă *acțiunea*. Acțiunea este prezentă în contemplație ca modalitate subordonată sau secundă, după cum, invers, contemplația poate însoți acțiunea. E vorba deci de o deplasare de accent de la o modalitate la alta. Prima modalitate este de coloratură *estetică*, a doua e însă de coloratură *etică:* tot ca distribuție de accent. Prima modalitate — și ca îndeletnicire și ca atitudine spirituală — este funciar *tradițională*, a doua, bazată pe inițiativă, este esențial *modernă*. În istoria reală și ulterioară, carieră va face *meșterul*, păstorul rămînînd *marginal*.

Dacă îl includem în acest context referențial și pe Lucian Blaga, simetriile și nonsimetriile de reprezentare se propun deja de la sine. Ambii gînditori pleacă de la și reprezintă spiritualitatea ambelor balade, care, după cum spuneam, exprimă două ipostaze fundamentale ale sufletului românesc. Dar în economia sintezei filosofice a lui D. D. Roșca — definită pe latura celor două atitudini în fața existenței — locul prim îl ia *meșterul*, care susține din interior atitudinea *eroică*, pe cînd *păstorul*, care susține din același interior atitudinea *spectaculară*, ia locul secund. La Lucian Blaga, semnele de reprezentare sînt schimbate prin inversiune: *păstorul* care ilustrează *contemplația* ia locul prim, iar *meșterul* un loc periferic, chiar dacă — fapt fără importanță din punctul de vedere care ne interesează aici — Lucian Blaga a scris o piesă tematică despre marele meșter. Deși a făcut teoria „gratuitâții", sau tocmai pentru că a făcut-o așa cum a făcut-o, D. D. Roșca se adeverește un teoretician al inițiativei active: căci „gratuitatea" nu este altceva decît o *condiție* prealabilă a *inițiativei* creatoare de valori. În schimb, Lucian Blaga este un teoretician al *contemplației* fecunde, inițiativa creatoare de valori revenind — în perspectiva concepției lui — nu din sfera *conștientului* și mai ales nu atît din aceea a conștientului *individual*, ci din *anonimatul* „matricilor stilistice". Încît și înfăptuirile practice ale ființei umane — obiecte utile sau organizări sociale — poartă marca stilistică a acestor „matricii" adînci și inconștiente. Inversarea accentelor în reprezentarea celor două modalități, configurate de

cele două balade, stă într-o corespondență semnificativă cu inspirația și natura *infrareflexivă* a sintezelor celor doi gînditori români: după cum am văzut în alte contexte, pe latura ei *infrareflexivă*, sinteza elaborată de către D. D. Roșca este de inspirație și coloratură *etică*, pe cînd sistemul elaborat de către Lucian Blaga este de inspirație și coloratură *estetică*, cele două orientări infrareflexive fiind doar de *predominanță* și *accent*. Pe plan extraspiritual sau *sociologic*, inversarea accentelor de reprezentare ține de diferența de *participare* a celor doi gînditori la structurile socio-economice: Lucian Blaga aderă organic la structurile tradiționale de viață, pe cînd D. D. Roșca se deschide spre structurile moderne, ele însele deschise.

Dar această simetrie, cu deplasările ei de accent în reprezentativitate, este asociată paradoxal cu o contrasimetrie. Căci Lucian Blaga, care reprezintă esențial modalitatea contemplativă a spiritului, a durat o operă *monumentală*, similară *minunii* „de pe Argeș mai în jos"; pe cînd D. D. Roșca, reprezentînd modalitatea activă, bazată pe inițiativă, a durat doar *temeliile* și cadrele unui monument neisprăvit. Paradoxul este doar aparent; între altele, pentru că a isprăvi un monument înseamnă a anula *cînpul de inițiativă*, înlocuind-o cu *contemplația*.

3.4.4. **Orizonturile tragicului.** Toată tradiția de gîndire a conceptului de tragic este legată — direct sau indirect — de teoria aristotelică. Cultura ulterioară i-a făcut lui Aristotel omagiul de a umple bibliotecile lumii cu interpretări ale celebrului „catharsis". S-a simțit instinctiv că sub lapidaritatea ermetică a cuvintelor lui despre „catharsis" se ascunde o intuiție genială, rămasă însă fără contur. Intuiția rămîne *sub* marea claritate aristotelică. Îi facem însă o mare nedreptate lui Aristotel — aceasta, de fapt, nu-l poate atinge pe el — atunci cînd

îi „pretindem" retroactiv să fi gîndit *altceva* sau *altcum* decît ceea ce a gîndit despre tragic. Îi putem face o nedreptate atunci cînd, referindu-ne la concepția lui despre tragic, ne rezumăm doar la enigmaticul „catharsis". Prin „catharsis", Aristotel indică doar *reacția* spectatorilor în fața spectacolului tragic, încît „catharsisul" este doar un element constitutiv al tragicului, ca spectacol întreg. Se trece ușor peste definiția *acțiunii tragice* — considerată probabil naivă, sau desuetă —, fără ca această definiție să fie văzută și în perspectiva altor observații ale *Poeticii*, despre acțiunea din „poezie". Cumulînd aceste observații ele dezvăluie un gînd de o profunzime tulburătoare în simplitatea lui. Și anume: dacă privim evenimentele (secvențele) din acțiunea tragică de la începutul spre sfîrșitul acțiunii, aceste evenimente trebuie să fie *imprevizibile*. Dacă însă re-privim *aceleași* evenimente din perspectiva sfîrșitului acțiunii, ele trebuie să apară ca decurgînd cu *necesitate* unul din altul. Nu se poate imagina un gînd mai simplu și mai adînc despre acțiunea în „poezie", care definește de altfel și logica acțiunii istorice în care: nu știm cum se vor desfășura *concret* evenimentele în viitor; și, totuși, după ce s-au desfășurat, încercăm să refacem în gîndirea istorică desfășurarea lor coerentă și să logizăm pentru trecut ca *necesar* ceea ce din viitor ne vine ca *aleator*. Este interesant că această structură „paradoxală" a acțiunii este corespondentă nu numai cu acțiunea istorică reală, ci și cu imaginea onirică amintită în care, reprivită la capătul ei, imaginea străzii parcurse este cu totul alta decît aceea formată în parcurgerea ei. Acesta este paradoxul esențial al oricărei acțiuni „poetice", deci și al tragediei; și, din perspectiva lui, Aristotel repudiază ca „nepoetic" deznodămîntul final arbitrar, prin „deus ex machina". Paradoxul menționat dă regula de aur a oricărei acțiuni poetice, dar cînd e vorba

de forma particulară a acțiunii tragice, Aristotel identifică nu numai o acțiune, ci *cinci tipuri* posibile de acțiuni. Această tipologie o distilează — prin extracție — din prodigioasa producție tragică a timpului său, pe care a cunoscut-o cum numai el știa să cunoască ceva. Tipologia — care poate fi extrasă în formă pură din analizele aristotelice în care se amestecă mereu reflecția teoretică cu comentariul aplicativ — are la bază, ca un criteriu precis și constant, corelația dintre doi parametri obiectivi: 1) *vinovăția* sau *nevinovăția* personajului; 2) *trecerea* lui de la starea de *fericire* la aceea de *nefericire* sau invers, deci pedeapsa sau „sancțiunea succesuală", cum ar spune Herseni-Ralea. Considerînd cei doi parametri, rezultă patru acțiuni tipice pe care Aristotel le ilustrează cu diverse tragedii ale timpului. Dar gîndirea lui nu este doar analitică sau pur reflectorie — bazată, să zicem, pe etosul indiferenței —, ci și normativă, deci orientată valoric în plan estetic. El apreciază că cele patru tipuri de acțiuni nu sînt — nici împreună, nici fiecare luate în parte — prin excelență tragice. Prin excelență tragic este un al cincilea tip de acțiune, în care: personajul trece de la fericire la nefericire — este deci pedepsit — pentru o faptă culpabilă pe care el *a făcut-o*, dar *nu a intenționat-o;* a făcut-o fără să știe și fără să vrea, din „greșeală", zice Aristotel. Acest tip de acțiune este întruchipat în tragedia *Edip*, a lui Sofocle, despre care Aristotel crede că este cea mai bună operă tragică a timpului său. Acest gînd aristotelic — care întemeiază teoretic marea temă a *vinovăției fără vină* — poate fi înțeles în toată adîncimea și precizia lui numai dacă facem lectura combinată a *Poeticii* și a textelor de gîndire etică ale lui Aristotel. În *Etica nicomahică,* Aristotel face o uimitor de clară teorie a *inconștientului,* a uneia dintre formele lui, invocîndu-l ca exemplu chiar pe Edip,

care: este vinovat pentru că *a făcut* ceea ce a făcut, el fiind autorul faptei sale; dar, totodată, este și nevinovat, pentru că el *nu a știut* ce face atunci cînd a făcut ceea ce a făcut. Înțelesul reiese de la sine: prin faptele sale, omul își poate stîrni propria sa nenorocire, fără să știe și fără să vrea, iar dacă punem între paranteze destinul înțeles ca forță obscură și anonimă care acționează adversativ din umbră (deci expresia mitologizată a destinului), destinul este tocmai această *circularitate* a evenimentelor, circularitate care — potrivit celor două reguli aparent antinomice ale acțiunii: imprevizibilul și necesarul — pleacă de la *greșeala* personajului și se sfîrșește în *nenorocirea* lui. Acest înțeles fundamental al tragicului l-a preluat D. D. Roșca în nucleul *Existenței tragice;* cu precizarea că în perspectiva metafizică a sintezei, personajul tragic este *umanitatea* în întregul ei, iar decorul acțiunii este totalitatea existenței. Nu este singurul înțeles preluat din istoria culturii, dar este unul dintre ele.

Înțelesul originar și autentic al tragicului — dat de către Aristotel — este preluat și în alte concepții reprezentative de mai tîrziu, chiar dacă prin unele deplasări de accent sau modificări de perspectivă. Îi putem invoca aici spre exemplificare pe Hegel și Albert Camus, primul fiind la începutul și al doilea la sfîrșitul unui drum: drumul dezontologizării filosofiei. Din perspectivă ontologică — și valorificînd aici ideea aristotelică asupra tragicului în artă — *tragicul* în general este dat de conflictul esențelor sau al forțelor esențiale, între care cel puțin una este calificată valoric *pozitiv,* conflict în care forța calificată pozitiv este *învinsă.*

În concepția sa despre tragic, Hegel consideră că forțele care intră în conflict sînt ambele și îndreptățite și neîndreptățite. În acest punct, Hegel preia tema „vinovăției fără vină", distribuind-o asupra

ambelor forțe intrate în conflict. Cu acest gînd, Hegel identifică tragicul nu numai în tragedii (cazul clasic al Antigonei), ci și în istorie (cazul clasic al lui Socrate). Prezența tragicului în sfera existenței — în primul rînd în sfera *istoriei,* a treia „treaptă" a Ideii — este legată de categoriile bine—rău (respectiv nevinovăție—vinovăție); și potrivit dialecticii hegeliene, orice *configurație,* materială sau spirituală, a existenței este și bună sau legitimă, dar este și rea sau nelegitimă. Prima ipostază a configurațiilor a fost exprimată în celebrul enunț: „Tot ceea ce este real este rațional, și tot ceea ce este rațional este real". A doua ipostază a configurațiilor a fost concentrată în enunțul: „Tot ceea ce există merită să piară". Acum, dacă la nivelul fenomenologic al existenței — la nivel de „relief", am zice noi — luăm configurațiile intrate în universală contradicție, prin ambele lor ipostaze valorice, am putea vorbi la Hegel despre o viziune *pantragică* asupra existenței. În schimb, la nivel esențial — „de fundal", am zice noi —, caracterul tragic al contradicției se estompează pînă la dispariția lui, căci, în perspectiva Ideii Absolute, necesară și legitimă este și apariția dar și dispariția tuturor configurațiilor existenței. Expresia logică și metodică a acestui nontragism este „sinteza", care preia ceea ce este *pozitiv* și *viu* — din ceea ce dispare fiind învins. În perspectiva gîndirii lui Hegel, nimic nu este învins definitiv și nimic nu moare complet, în afara cojilor neesențiale ale configurațiilor. Constantin Noica observă în acest sens că ceea ce este „monstruos" la Hegel nu este „monumentalitatea", ci „etosul indiferenței". Absența tragicului în perspectiva cea mai adîncă a *Ideii Absolute* este una dintre formele de expresie ale „etosului indiferenței". Dar, în planul fenomenologic al istoriei — ca și în planul experienței artistice: tragedia —, tragicul este recunoscut și este definit

pe linia înțelesului lui aristotelic. Dacă bivalența valorică a ambelor forțe esențiale intrate în conflict preia tema „vinovăției fără vină", celebra teorie hegeliană a „vicleniei rațiunii" preia tot tema aristotelică a întîlnirii dintre „greșeală" și „destin": greșit și deci dezmințit (sancționat) fiind scopul individual, ca *pur individual.* Rațiunea însă este un destin luminos, care nu anulează complet individualitatea, ci numai ceea ce este *neesențial* în ea și în fapta ei.

Înscriindu-și gîndirea pe un plan de analiză pur fenomenlogică, Albert Camus, în celebrul său eseu despre tragic *Viitorul tragediei,* afirmă că situația prin excelență tragică este aceea în care ambele forțe esențiale intrate în conflict sînt egal *îndreptățite* valoric și se limitează sau se ruinează reciproc. Definiția dată tragicului de către autorul eseului *Mitul lui Sisif* este solidară în planul gîndirii etice cu opțiunea pentru „tipul conflictual", care este, ca să zicem așa, copilul de suflet al filosofiei existențialiste. Tipul conflictual este marcat de această cruce: el nu poate să aleagă între două alternative care, pe de o parte, sînt perfect *echivalente* valoric, iar pe de altă parte sînt perfect *exclusive* sau opuse. Dacă cercetăm îndeaproape tipul de conflict considerat de către Camus ca pur tragic, descoperim că la limita lui el este o întruchipare a *absurdului.* Nu ne putem imagina două forțe care să fie concomitent și perfect echivalente valoric și perfect opuse. Această situație este posibilă doar ca distilat în ordinea artei, respectiv în tragedie. Dacă îl considerăm pe Mersault — „singurul Hristos" pe care epoca noastră îl merită —, putem considera că el are „dreptatea" lui, și societatea își are, și ea, „dreptatea" ei. Numai că din acest conflict iese învins doar Mersault, nu și societatea; premisa e simetrică, dezlegarea este asimetrică. Înțelesul aristotelic se păstrează în con-

cepția lui Camus prin cîteva elemente: *conflictul*, *îndreptățirea egală* (care, subsidiar, poate fi și o egală neîndreptățire) și mai ales *contextul* (echivalentul mut al destinului). Dar Camus este unul dintre spiritele care marchează tranziția de la *tragicul* tradițional la forma lui modernă, care este *absurdul*. Încît, dacă prin Hegel perspectiva pantragică din planul fenomenologic al istoriei este anulată de perspectiva nontragică din fundalul existenței, prin Camus tragicul este dus pînă la limita lui, limită la care el se convertește în *absurd*, absurdul fiind și categoria ontologică centrală a viziunii lui Camus asupra existenței. Repetăm: înțelesul aristotelic al tragicului nu este eludat sau contrazis în cele două viziuni, ci este modificat prin deplasări de accent și modificări de perspectivă. Conservarea înțelesului aristotelic — dincolo de istoria exterioară a categoriei sau sub ea — este paralelă cu variația motivului *destinului*.

Motivul destinului are o istorie coincidentă cu însăși istoria tragediei, desigur. În formă generică, el se configurează ca o forță omogenă, inconștientă, care acționează sancțional, pedepsitor. În istoria elenă a acestui motiv există mai multe trepte distincte ale lui, de la Homer la Euripide, trepte care nu ne pot interesa aici. La Shakespeare, această forță esențială ia configurația „roții istoriei" (Jan Cott). Înțelesul aristotelic al relației dintre om și destin se păstrează: indivizii dau curs „roții istoriei" pe secvența urcării și sînt zdrobiți de ea pe secvența coborîrii, ei fiind autorii și victimele mișcării de rotație. Cu tragedia clasică franceză, și apoi, mai tîrziu, cu O'Neill, destinul se interiorizează — mutația este prefigurată deja la Euripide — și devine nu o forță acționînd în *exteriorul* subiectivității individuale, ci din *interiorul* ei.

În *Existența tragică* identificăm prezența ambelor ipostaze ale destinului, ale forței esențiale distructive. Dacă luăm ca personaj tragic umanitatea — cu *universul ei valoric* constituit —, iar ca decor întreaga existență, atunci forța distructivă *poate* veni din *exteriorul* universului uman, poate veni ca o forță irațională și imprevizibilă. Așa cum a apărut printr-un concurs fericit de împrejurări, umanitatea poate să dispară printr-un concurs nefericit de împrejurări din exteriorul ei. Ar fi o *catastrofă* sau o tragedie de ordinul catastrofalului. Această situație posibilă nu intră în tipul aristotelic al tragicului pur descris la poziția a cincea, ci intră sub un tip anterior. Dar același univers valoric al omului poate fi distrus prin însăși *inițiativa* inconștientă, necontrolată a omului; și aceasta este alternativa esențială pe care merge D. D. Roșca. Cele două alternative sînt asimilate în sinteza filosofică, dar accentul cade pe a doua; de unde ideea cu un orizont ontic și etic nelimitat: prin inițiativa sa, omul poate decide sau modifica mersul cosmosului și este infinit responsabil pentru deciziile sale. D. D. Roșca știe însă că acesta este doar un imperativ și că în interiorul umanității acționează forțe iraționale necontrolate, încît soarta universului uman în cosmos rămîne problematică: el s-ar putea dezvolta nelimitat, după cum s-ar putea să dispară în chip tragic, prin acțiunea uneia dintre cele două forțe — internă sau externă — sau prin acțiunea lor combinată. Rămîne problematică sub raport tragic prima forță, cea externă, care are caracterul *imprevizibilului*. Dacă vrem să o încadrăm cultural în epocă, ne putem referi la concepția lui Kafka, teoretică și plasticizată artistic. Două elemente ne atrag atenția. Într-o celebră însemnare, Kafka notează că în viața unui individ este suficientă doar o clipă de „neatenție" sau un moment de „alunecare" din făgașul firesc al vieții și ireparabilul se poate declanșa cu precizia și fatalitatea destinului. Este evident că „neatenția" sau „alune-

carea“ despre care vorbește Kafka este corespondentul „greșelii“ aristotelice. Numai că în tragediile antice și în teoria clasică a lui Aristotel „greșeala“ este evidentă, și vinovăția — fie ea și nevinovată — este clară. Pe cînd în *Procesul,* oricît am căuta clipa de „neatenție“ — vinovată — sau momentul de „alunecare“ — vinovat, și el — acestea nu se deslușesc în nici un fel. Încît cu Kafka, într-un sens, și cu Albert Camus, în alt sens — ca și cu alți autori reprezentativi, între care Eugen Ionescu și Bekett —, asistăm la procesul de dezagregare a *tragicului* în sfera experienței estetice și cu convertirea lui în *absurd.* Dacă am definit la început tragicul drept conflict al esențelor sau al forțelor esențiale, între care cel puțin una este calificată valoric pozitiv, *absurdul* — din aceeași perspectivă generală — poate fi definit ca perpetuă confuzie între *esențial* și *neesențial,* în care semnele valorice ale celor două entități sau forțe se mută imprevizibil de pe una pe alta. Din acest punct de vedere, *Existența tragică,* prin concepția pe care o propune, cristalizează tocmai tranziția de la *tragicul* în înțeles tradițional — de sorginte aristotelică — la *absurdul* modern. Cele două pericole ontologice care pîndesc din umbră — ca posibilități negre — universul uman sînt corelate, nu identice: cel extern este *absurd,* cel intern este *tragic,* încît formula globală este aceea a *tragicului absurd* sau a *absurdului tragic.* Există aici o semnificație pe care trebuie să o accentuăm cu toată tăria și fără nici un echivoc. Chiar dacă cele două categorii — tragicul și absurdul — ar fi preluate numai din sfera experienței estetice și ar fi dezvoltate în plan metafizic plecînd de la această experiență, ele nu pot fi concepute în afara unei *semnificații valorice,* de natură etică. În afara acestei semnificații, tragicul nu este tragic, și absurdul nu este absurd. Croce a propus eliminarea categoriilor estetice în

general și a *tragicului* în particular din sfera obiectului *esteticii* tocmai cu argumentul că ele au o încărcătură extraestetică, etică în cazul tragicului. Îl invocăm pe Croce nu pentru propunerea făcută, ci pentru argumentul ei: dimensiunile etice ale tragicului. Am reluat în diverse contexte afirmația că sinteza realizată în *Existența tragică* este de inspirație și coloratură *etică,* pe latura ei infrareflexivă. Calitatea etică a sintezei se dezvăluie direct și pregnant în *etosul* conștiinței tragice, care este opus și etosului *indiferenței* și *disperării,* etosul indiferenței vizînd un univers *neutral* în ultima lui esență, iar disperarea vizînd un univers complet *absurd.* Văzută în perspectiva conștiinței tragice, existența nu este nici indiferentă — decît pe o porțiune a ei, cea nonvalorică — și nici complet absurdă, ci este articulată în două sfere sau esențe — rațională și irațională —, după structura fundamentală a tragicului, așa cum l-am definit la început.

Am indicat pînă acum latura *diacronică* esențială a tragicului plecînd de la Aristotel. Nici pe departe nu ar putea fi vorba aici de o istorie a categoriei tragicului, ci doar de descifrarea înțelesului aristotelic și de indicarea prezenței acestui înțeles — coexistent cu acela al absurdului — în substanța concepției din *Existența tragică.* O a doua perspectivă de abordare a aceleiași categorii este cea *sincronică,* atît în înțelesul logicii interne a categoriei, cît și în acela al relației ei cu contextul cultural dat.

Am văzut că Aristotel a dezvoltat categoria *estetică* a tragicului plecînd de la experiența artistică a timpului său. Istoria gîndirii estetice a păstrat-o ca pe o categorie a sa, îmbogățind-o tot prin teoretizarea experienței artistice. Gîndirea noastră estetică — fundată teoretic de clasicii marxismului — aduce două mutații fundamentale în sfera obiectului esteticii. Dacă în istoria gîndirii estetice *frumo-*

sul a fost categoria fundamentală, tragicul — ca şi restul categoriilor — fiind văzute ca o modalitate particulară a frumosului, în schimb, în estetica noastră, categoria fundamentală este *esteticul,* iar frumosul, sublimul, tragicul, comicul, absurdul . . . etc. sînt modalităţi particulare ale esteticului. Această conversiune categorială nu este acceptată de către toţi esteticienii marxişti, dar este folosită de către cei mai mulţi dintre ei. O a doua mutaţie fundamentală ţine de *nivelurile* existenţei la care este recunoscută prezenţa esteticului; deci, nivelurile estetice — intensive şi extensive — ale existenţei. Estetica tradiţională s-a confruntat între multe alte probleme — începînd cu meditaţia socratică şi, sistematic, cu dialogul platonician *Hippias maior* — şi cu întrebarea dacă frumosul (categorie generală) este prezent şi în natură — respectiv în alte sfere ale existenţei —, sau numai în artă. La noi, Tudor Vianu, în marea sa *Estetică,* mai merge pe ideea că obiectul exclusiv al gîndirii estetice este arta, că, deci, frumosul este absent din natură. Relaţia dintre cele două niveluri estetice a fost ingenios soluţionată de către Hegel, „frumosul natural" fiind văzut ca o *prefigurare imperfectă* a „frumosului" artistic". Or, spre deosebire de aceste poziţii tradiţionale de gîndire, estetica noastră recunoaşte prezenţa *esteticului* la *trei* niveluri fundamentale ale existenţei: nivelul *naturii,* nivelul *vieţii sociale* şi nivelul *artei,* înţeleasă ca subsistem relativ autonom al sistemului social. Dacă esteticul este prezent la toate cele trei niveluri, este firesc ca şi modalităţile lui particulare — între care este şi tragicul — să se configureze la cele trei niveluri. Or, prezenţa sau absenţa tragicului în sfera naturii este controversată de către esteticieni cu argumente la fel de puternice, „pro" şi „contra". În esenţă, controversa poate fi redusă la această antinomie: dacă nu recunoaştem prezenţa tragicului în natură, chiar

în forme prefigurative, elementare, devine enigmatică apariţia lui la al doilea nivel, cel al vieţii sociale; invers, dacă recunoaştem prezenţa tragicului în natură, această recunoaştere intră în contradicţie cu implicatele valorice şi etice ale tragicului, ştiut fiind că natura este avalorică şi amorală. Pentru a ieşi din această antinomie ar trebui ca dintr-o largă perspectivă ontologică să acordăm un anumit statut de valoare — diferenţiată — formelor existenţei preumane. În această perspectivă, distrugerea unei forme de existenţă mai complexă de către una mai simplă ar fi o situaţie tragică, chiar dacă ar fi vorba de o situaţie tragică preconştientă sau inconştientă. Această situaţie trebuie delimitată cu precizie de alte două situaţii proxime, dar diferite. E vorba de situaţia în care natura ia înfăţişarea *forţei ostile* care ruinează valorile umane, situaţie pe care D. D. Roşca o are în vedere şi care este mai degrabă absurdă decît tragică în înţeles aristotelic, sau este tragică dar nu în formă pură. Apoi, e vorba de situaţia în care — potrivit esteticii intropatiei — conştiinţa estetică „introduce" în sfera naturii situaţii tragice nonexistente efectiv în natură, percepînd natura după modelul artei. Pînă la această limită riscă să ajungă la noi Liviu Rusu în *Logica frumosului,* în care tipologizează unele forme ale naturii după modele formale ale tipurilor artistice.

Prezenţa tragicului la celelalte două niveluri fundamentale ale existenţei — viaţa socială şi arta — este o evidenţă pentru o gîndire estetică serioasă. Acum, după cum am sugerat deja la începutul acestui capitol, o problemă fundamentală a esteticii filosofice — expresia „estetică filosofică" este de fapt o tautologie, pentru că dacă nu este filosofică, „estetica" poate fi orice altceva, dar nu estetică —, este aceea a *întemeierii ontologice* a esteticului la nivelul ontologiei *generale* şi a modalită-

ților *particulare* ale esteticului — deci și a tragicului — la nivelul ontologiei *regionale*. Această întemeiere, care merge pe punctele de *corespondență* între categoriile *logice* ale filosofiei și categoriile *specifice* ale esteticii, poate asimila — prin introiecție și transfer — cele două tipuri de categorii. Dacă se anulează relația de *inerență* a celor două tipuri de categorii — dacă se anulează diferența lor calitativă, reținîndu-se doar identitatea —, atunci sînt posibile două situații teoretice: sau categoriile estetice sînt dizolvate în cele logice, iar dimensiunea estetică reală a existenței este dizolvată în substanța ontică indiferentă; sau, invers, categoriile estetice le asimilează pe cele logice, ceea ce echivalează cu o viziune *panestetică* asupra existenței. Or, D. D. Roșca evită ambele limite, mergînd pe ideea *intersecției* celor două tipuri de categorii, care sînt și distincte și coincidente. Dar spațiul de coincidență a celor două tipuri de categorii — reduse la esențialul lor — nu dă doar o întemeiere ontologică a tragicului, ci și invers, o viziune tragică a ontologicului. Altfel zis, scenariul tragic este modelat din determinații ontologice. Toate categoriile filosofiei — logico-ontologice — sînt reduse la două categorii de bază, cu semnificație nu pur ontologică, ci și axiologică. Aceste două determinații de bază — „raționalitatea" și „iraționalitatea" — iau locul forțelor esențiale adverse, dintre care prima este calificată valoric, iar a doua este calificată antivaloric. Forța calificată antivaloric — iraționalitatea — poate avea două ipostaze: una *externă* „raționalității" — aici, conflictul lor fiind absurd dacă învinge forța externă —, și una *internă* „raționalității" — aici conflictul fiind pur tragic dacă învinge forța internă, irațională. Proprietatea „stranie" a acestor determinații — „raționalitatea" și „iraționalitatea" — este aceea că ele, pe de o parte, se implică reciproc — ceea ce ar putea fi

un echivalent al „vinovăției fără vină" —, pe de altă parte sînt ireductibile și se opun categoric. Această opoziție nu este statică și egală, ci crescîndă și imprevizibilă: creșterea sferei „raționalului" poate atrage după sine creșterea sferei „iraționalului", și invers. În plan metafizic, opoziția și tensiunea celor două forțe este progresivă, iar „enunțul de fundal" — echivalent și al destinului și al corului din tragedie — ne spune că nu știm care va fi încheierea acestui conflict, care poate fi și tragic, adică se poate încheia prin dispariția „raționalului"; respectiv — în planul ontologiei regionale — a universului valoric uman. Dacă reluăm *Existența tragică* din această perspectivă, ea ne înfățișează deci o dublă și reciprocă întemeiere: a ontologicului prin tragic și a tragicului prin ontologie. Dar această dublă și reciprocă întemeiere echivalează și cu o dublă corecție sau restrîngere: nici ontologicul nu este pur ontologic — determinațiile „rațional"—„irațional" purtînd o pecete *valorică* —, nici tragicul nu este o categorie pur estetică, fiind luată doar prin implicația *etică* a tragicului. Ontologicul și esteticul ca *tragic* sînt preluate pe sfera lor de coincidență, care este în acest caz *etică*, și ea se definește prin opoziția *sens—nonsens*. Din aceeași perspectivă globală putem decela în *Existența tragică* orizonturile tragicului. Această operație a fost făcută de noi, în alt limbaj, în primul volum al exegezei, prin analiza „matricii factuale" a sintezei. Tragicul ia înfățișarea unor cercuri sau orizonturi concentrice și succesive, care se extind de la tragicul petrecut în natură — mai precis: în punctul de incidență dintre natură și om —, pînă la tragicul *posibil* în perspectivă metafizică: dispariția universului uman.

Această viziune tragică asupra existenței are corespondențe în cultura europeană. Cel mai apropiat corespondent îl dă Unamuno, la care D. D. Roșca se

raportează explicit și față de care se delimitează. Un alt echivalent îl dă Albert Camus, chiar dacă acesta merge pe categoria *absurdului*. Superioritatea certă a gînditorului român față de viziunile menționate — ca și față de altele — constă în *rigoarea* întemeierii ontologice a tragicului, care este susținut inclusiv de argumente științifice. În acest sens, bănuiala că autorul *Existenței tragice* ar fi existențialist, sau, și mai grav, „kierkegaardian" (George Călinescu) se bazează pe o neînțelegere nemeritată a gîndirii lui D. D. Roșca.

În cultura noastră interbelică el este și totodată nu este un izolat. Nu este un izolat pentru că la nivel de „documente" producția teoretică pe temele tragicului sau absurdului este relativ mare; e vorba și de teme, dar și de atmosfera spirituală a tratării lor. Dar acest fapt poate fi pus în evidență printr-o cercetare statistică a temelor din perioada filosofică interbelică, ceea ce ne-am propus să facem în ultimul volum, de critică a bibliografiei. La nivel de monumente nu lipsesc operele care se dezvoltă dintr-o sensibilitate și viziune tragică asupra existenței. O astfel de viziune dezvoltă Vasile Pîrvan, chiar dacă nu ajunge la o operă riguros și amplu elaborată. O altă viziune, bazată mai degrabă pe *absurd* și pe *disperare*, dezvoltă apoi Emil Cioran. Pe de altă parte însă, D. D. Roșca este un singuratic în epocă, cel puțin din două motive, cu sensuri opuse. Mai întîi, viziunea tragică asupra existenței este *întemeiată* și cu argumente *factuale* și cu argumente *logice* raționale; nu este doar o emanație a sensibilității subiective, cu atît mai puțin un „delir" al ei. Viziunea lui D. D. Roșca este unică nu numai prin amploare, ci și prin caracterul tehnic al elaborării ei. Această situație ar fi trebuit să conducă firesc la o mai largă audiență și corectă înțelegere a sintezei în cultura vremii. Or, acest fapt nu s-a petrecut. Sinteza a fost receptată, dar nu pe *aria* pe care o merita și nu la *nivelul* de înțelegere pe care îl merita. Asupra acestui fapt vom reveni pe larg în critica bibliografiei. Să menționăm aici doar un fapt semnificativ. Majoritatea comentariilor elogioase la adresa sintezei pun, între altele, accentul pe sensibilitatea *imanentă* a textului filosofic și nu pe deschiderea *metafizică* a sensibilității, ca în parabola indiană cu cel care, atunci cînd i se arată luna, privirea lui se oprește în vîrful degetului arătător. Apoi, mulți exegeți — ca pentru a-l apăra sau scuza pe D. D. Roșca — pun accentul mai degrabă pe atitudinea *eroică* finală și mai puțin pe *conștiința tragică* ce stă la baza întregii sinteze. Una dintre cauzele acestei receptări parțiale și relativ improprie a sintezei rezidă și în orientarea funciar *optimistă* a culturii noastre interbelice pe liniile ei dominante majore, indiferent dacă acest optimism este naiv și spontan, sau secund și reflectat. O cultură filosofică trebuie să ajungă la un punct de maturitate pentru a putea „rumega" pozitiv — fără a fi speriată, inhibată sau paralizată — o *viziune tragică* atît de vastă și susținută cu argumentele puternice cu care o susține D. D. Roșca în opera sa fundamentală — *Existența tragică*.

4. COROLARUL EXEGEZEI

Liniile de interpretare a genezei sintezei le-am desfășurat pe 16 secvențe explicative care au caracter analitic, dacă le vedem în perspectiva corelației celor două întreguri: *sinteza* și *contextul*, respectiv *explicatul* și *explicandul*. E cazul să indicăm corelațiile sau corespondențele dintre *laturile* palierelor, pe de o parte, dintre *temele* sintezei, pe de altă parte.

4.1. CORESPONDENȚE ESENȚIALE

Primul enunț, „de fundal“, este generat de *diverse* laturi ale celor patru paliere, nu de palierele luate în întregul configurației lor. Astfel, din palierul socio-economic este distilată latura de insuficientă „diferențiere“ sau de relativă integrare dată de aria largă de coincidență a intereselor diverselor *grupuri* sociale, de interesul național unificator, ca și de persistența etosului tradițional bazat pe o mentalitate de tip colectivist, etos generat de specificul relațiilor socio-economice tradiționale. Distilarea acestor realități ontice în „enunțul de fundal“ se petrece printr-un transfer *ideologic inconștient*, și în raport cu realitățile distilate enunțul are o valoare preponderent reflectorie, deși realitățile amintite nu sînt vizate ca *obiect* explicit de cunoscut.

Același enunț este modelat de al doilea palier, cel al subiectivității originare, pe latura *nevoii casei*. Pe această latură a ei, metafora epistemică fo-

losită definește o multitudine de elemente care sînt legate unitar de *atmosfera spirituală* și invizibilă a casei. Și casa — atît cea reală, din care se pleacă, dar și cea posibilă, la care trebuie să se ajungă — are drept notă caracteristică unitatea „nediferențiată“, sau diversitatea unificată sub un semn spiritual unitar în configurația căruia intră, ca element nuclear, imaginea paternală. Fiind proprie subiectivității originare și creatoare tema casei se distilează în „enunțul de fundal“ tot printr-un transfer inconștient, dar de natură preponderent psihologică, afectiv-morală. De data aceasta însă „enunțul de fundal“ *nu reflectă* tema casei, ci *exprimă* nevoia casei posibile. Așadar, relația nu este de *reflectare* a ceva exterior și dat, ci de *exprimare* a ceva interior și necesar. Numai din cînd în cînd — și la nivelul reflecției metafilosofice — tema casei apare ca temă a reflectării, spre exemplu atunci cînd — pe urmele lui Hegel — D. D. Roșca afirmă că filosofia izvorăște din nevoia omului de a se simți în univers ca la el acasă.

Al treilea palier — cel al spiritualității naționale, așa cum se exteriorizează în istoria reală sau în cultura populară — modelează primul enunț pe latura caracterului *sincretic* al culturii tradiționale. Sincretismul se definește prin două note: nondiferențierea și complexitatea. Relația dintre latura acestui palier valoric și enunț este *concomitent* de exprimare și de reflectare, accentul căzînd pe *exprimare* și se realizează printr-un transfer *axiologic semiconștient*.

Al patrulea palier, cel al culturii majore, modelează „enunțul de fundal“ pe latura unor categorii reflexive constituite în gîndirea filosofică — universală și națională —, categorii cu caracter „nediferențiat“, în accepția lui L. Pătrășcanu. Raportînd gîndirea lui D. D. Roșca la „lucrul în sine“ kantian — care indică realitatea așa cum este

ea dincolo de orice determinație precisă a gîndirii — am sugerat modernitatea postcritică a gîndirii lui; raportînd-o la *apeironul* anaximandrian — bază eternă din care se desprind universurile trecătoare —, am sugerat forța ontologică inaugurală a gîndirii lui D. D. Roșca. Văzută prin cele două mari surse filosofice, sinteza sa ni se propune ca un început tîrziu. Relația dintre aceste categorii și „enunțul de fundal" se realizează printr-un transfer logic *conștient;* și ea este concomitent de exprimare și de reflectare, accentul căzînd însă, de data aceasta, pe *reflectare*.

După cum vedem, nota comună a celor patru laturi din cele patru paliere este aceea a *unității „nediferențiate"*, sau a relativei integrări, și această notă generică — în patru ipostaze și pe patru canale generative — se distilează în „enunțul de fundal". Văzut sintetic și din această perspectivă finală, „enunțul de fundal" indică — respectiv, exprimă și reflectă — *unitatea „nediferențiată"* ca bază a oricărei *posibilități diferențiate*.

Al doilea enunț, cel „de relief", este modelat la nivelul primului palier de latura lui *conflictuală* ce se configurează și crește progresiv în mediul unității „nediferențiate", sau al relativei integrări. În expresie sintetică, acest conflict este dat de lupta dintre forțele *revoluționare* și forțele *reacționare* ale aceluiași context istoric. Delimitarea celor două tipuri mari de forțe este dificilă, contradicția fiind concurată de elementul de fundal al unității insuficient „diferențiate", și invers, iar granița dintre aceste tipuri de forțe este mobilă și labilă, aspect ontic ce se distilează în *mișcarea* „enunțului de relief". Ideea imperativă a creșterii sferei raționalității indică dinamica tendențială a forțelor revoluționare, fără ca gînditorul să fie convins de cîștigul lor final de cauză. Relația dintre această a doua latură a primului palier și „enunțul de relief" se

realizează și ea printr-un transfer ideologic *inconștient* și este una de *reflectare*, chiar dacă palierul nu face obiectul expres al cunoașterii.

Palierul subiectivității originare modelează „enunțul de relief" nu pe latura *casei*, ci pe aceea corelativă a *drumului*. E vorba de *răscrucea* drumului care îl bifurcă în două alte drumuri, fiecare dintre acestea fiind marcat de alte răscruci. Prin metafora sfinxului la răscruce am sugerat echivocul dat de egala posibilitate a apropierii sau îndepărtării față de necesara casă, în funcție de alegere. Transferul de la această latură la enunț este inconștient, este de natură *psihologică* sau afectiv-morală și el se realizează ca exprimare în enunț a stării de sensibilitate dată de mișcarea în labirint; deci, ca simț al riscului pierderii *în* și ca nevoie a ieșirii *din* labirint.

Al treilea palier modelează enunțul pe latura unei experiențe fundamentale a simțului comun, aceea a *bipolarității* funciare a valorilor, experiență care în cultura noastră populară este cristalizată în paremiologie. Prin referințele făcute am sugerat că această experiență este mai largă, sau este generică, ea avînd doar *note* naționale specifice. Transferul de la această experiență fundamentală și anonimă la enunț este de natură *axiologică,* are caracter *semiconștient* și el se înfățișează concomitent ca exprimare și reflectare, accentul căzînd pe *exprimare*.

Ultimul palier modelează „enunțul de relief" pe latura contradicției desfășurate în cultura europeană și în cea românească între orientarea *raționalistă* și cea *iraționalistă*. Aceste două mari orientări ale spiritului modern au diverse variante. Din mișcarea amplă și ramificată a acestei contradicții, D. D. Roșca preia o secvență esențială: criza raționalismului cartezian, definită în toate planurile culturii ca o criză a *substanțialității*. El exprimă

contradicția și *nevoia* de a ieși din contradicția dintre raționalitatea substanțialului care intrase în disoluție și noua raționalitate a aleatorului, care încă nu s-a cristalizat. Relația dintre acest proces cultural și enunțul „de relief“ se realizează printr-un transfer, *logic* și *conștient*, ea fiind concomitent de exprimare și reflectare, cu accentul deplasat spre *reflectare*.

Nota comună a celor patru laturi secunde din cele patru paliere generative este *contradicția* ce poate îmbrăca — și îmbracă efectiv — diverse forme în ordinea realului ontic. Dintre aceste forme, D. D. Roșca preia modalitatea *tensiunii*, în care termenii nici nu sînt perfect ireductibili unul de altul, dar nici nu pot fi soluționați în favoarea unuia sau a altuia, sau al sintezei lor. Nota generică proprie *tensiunii* este complementară și concurențială față de prima notă generică a *unității* „nediferențiate“. Această relație ontică dintre unitate și tensiune se distilează în sfera sintezei în relația corespondentă sau similară dintre „enunțul de fundal“ și „enunțul de relief“, relație analizată pe latura ei autonomă în primul volum al exegezei noastre.

A treia temă a sintezei, definită ca „mișcare euristică“, distilează din primul palier tocmai latura de *mișcare între* unitate și diferență: este vorba, desigur, de unitatea intereselor pe de o parte și diferența lor pe de altă parte. O formă particulară pe care această relație o ia este mișcarea — imposibil de soluționat în cadrul structurilor socio-economice burgheze — între interesul *individual* și interesul *colectiv*. Întrucît *caracterele* transferului de la latura primului palier la tema filosofică — respectiv de la celelalte laturi ale celorlalte trei paliere la temele corespondente — este de același tip ca în cazurile precedente, le subînțelegem fără a le mai menționa repetitiv.

Palierul subiectivității originare alimentează mișcarea euristică pe latura *antinomiei* dintre casă și drum. E vorba de drumul care *leagă* și totodată *desparte* cele două case, drumul care duce și totodată nu duce la a doua casă. Rădăcina afectiv-morală a acestei mișcări este dată de tensiunea dintre speranță și teamă, încredere și prudență.

Palierul al treilea modelează mișcarea euristică pe latura unei sensibilități și mentalități populare cu caracter anonim, modelată în principal de istoria noastră națională: e vorba despre cele două fețe ale strategiei de apărare: cea *activă*, ce ține de folosirea inteligentă a relațiilor de forță din jocul puterilor adverse, a doua ținînd de *răbdare* și *așteptarea activă*. Nota comună a fețelor strategiei este un adînc simț al *măsurii* bazat pe mișcarea între extreme: *între* extrema acțiunii *agresive* și aceea a *resemnării* pasive.

Ultimul palier, cel al culturii majore, modelează mișcarea euristică pe latura uneia dintre coordonatele de bază ale istoriei filosofiei românești, și anume tensiunea și mișcarea ilustrată prin două serii, desfășurate prin cupluri succesive ale generațiilor de gînditori — *între* orientarea *prudentă* a gîndirii, potențial sceptică și orientarea ei *constructivă*, potențial dogmatică; această mișcare între limite este asigurată de legătura filosofiei noastre cu cultura populară și cu ceea ce este rațional în simțul comun. Atingerea limitelor de către un gînditor sau altul nu anulează logica mișcării *între extreme*. Prin acest caracter al ei mișcarea euristică este postcritică, dar predialectică. A treia direcție, propriu-zis sau explicit dialectică, va fi inițiată de filosofia marxistă, care cîștigă treptat avans în cultura interbelică. Între mișcarea globală a filosofiei noastre premarxiste și filosofia marxistă există pe această latură *metodologică* — și pe altele, desigur, dar în alte modalități specifice — și o relație de *continui-*

tate și una de *discontinuitate;* relație firească trecerii de la predialectic la dialectic, pe planul explicit și asumat conștient al metodei de gîndire. Pentru că altfel, tot ceea ce există și devine are caracter dialectic.

Nota generică sau comună a celor patru laturi terțe din cele patru paliere este aceea a *mișcării* între *unitate* și *diversitate,* deci între determinațiile generice date de precedentele două note comune ale laturilor palierelor. Din ordinea realului ontologic gînditorul distilează doar *mișcarea* între unitatea care nu devine coerentă sau omogenă și diversitatea care nu se destramă în haos. El n-a intuit deci sensul final al modificărilor structurilor socio-economice care vor conduce la o *unitate superioară.* De aceea, mișcarea euristică rămîne doar o mișcare — chiar progresivă fiind ea — *între* unitatea și diversitatea conceptuală, concomitent vizate și respinse ca limite.

A patra și ultima temă este aceea a *conștiinței tragice.* Ea este, pe de o parte, o temă între celelalte teme, pe de altă parte este portaltoiul și corolarul întregii sinteze. Cu această precizare nu facem altceva decît să exprimăm dintr-o perspectivă nouă și finală caracterul paradoxal al relației dintre subiectivitate și operă, pe de o parte, și contextul ei generativ, pe de altă parte. Căci subiectivitatea și opera ca exteriorizare a ei *aparțin* contextul și totodată sînt *distincte* față de context.

Pe latura specifică a primului palier, temeiul conștiinței tragice a fost definit drept sociologie a *fisurii.* Fisura constă în incongruența ce se stabilește — la nivelul posibilului și al realului — între elementele esențiale ale acțiunii sociale și în primul rînd între *mijloace, scop* și *rezultat.* Această contradicție suprasolicită în sfera conștiinței pe de o parte *imperativul* acțiunii, pe de altă parte presentimentul posibilității *eșecului* ei. Evident, într-un

context social-economic ca cel interbelic, existau mai multe modalități *particulare* și *tipice* de acțiune socială sau mai multe *laturi* și *niveluri* ale acțiunii sociale luate *global.* D. D. Roșca selectează inconștient dintre ele, sau este modelat inconștient de acțiunea tipică indicată drept „critică“, sau de *nivelul* „critic“ al acțiunii sociale.

Palierul subiectivității originare asigură premisa conștiinței tragice pe latura *distanței* dintre cele două case, distanță ce *trebuie* suprimată — deși suprimarea nu este *sigură* — prin parcurgerea drumului. Această contradicție se definește, la nivelul subiectivității, printr-o constelație de *rupturi* organizate în jurul rupturii centrale dintre *sensibilitate* și *luciditate.* Dacă luăm conștiința tragică nu ca temă între teme, ci ca suport sau portaltoi al tuturor temelor sintezei, atunci premisa ei subiectivă o dau toate implicațiile afectiv-emoționale ale relației *paradoxale* dintre *drum* și *casă.*

Al treilea palier, cel al spiritualității noastre naționale, modelează conștiința tragică prin două *înțelesuri* fundamentale ale existenței, cristalizate în cele două mari balade *Miorița* și *Meșterul Manole.* Înțelesul primei balade este preluat în atitudinea *spectaculară,* înțelesul celei de a doua este preluat în atitudinea *eroică* în fața existenței.

Din al patrulea palier, deci din sfera culturii majore, conștiința tragică distilează două categorii culturale esențiale, care au un dublu statut, atît ontologic, cît și estetic: *tragicul* în înțelesul lui aristotelic sau străvechi elen, și *absurdul* în înțelesul lui modern. Ambele categorii indică pericolul imprevizibil — necesar sau aleator — care pîndește și periclitează acțiunea umană și destinul celui ce acționează; în tragic pericolul este *intern,* în absurd pericolul este *extern.*

Nota comună a ultimelor patru laturi din cele patru paliere este dată de motivul *acțiunii,* indife-

rent dacă acțiunea este *reală* sau *reflectată* ca înțeles cultural al acțiunii. În acest sens primele două paliere — unul pur obiectiv și altul pur subiectiv — pe a patra și ultima latură a lor dau acțiunea *efectivă;* primul în plan social-economic, al doilea în planul subiectiv al *elaborării* efective a sintezei, deci al subiectivității *active,* creatoare. Celelalte două paliere — numite intermediare, avînd atît caracter subiectiv cît și obiectiv — dau *înțelesul* acțiunii: un dublu înțeles autohton cu valențe universale în baladele noastre naționale și un dublu înțeles universal asimiliat specific în cultura noastră în cazul tragicului și absurdului.

4.2. DELIMITĂRI ȘI DESCHIDERI

Stabilirea corespondențelor generale de mai sus poate fi încheiată cu fixarea ultimelor perspective de sinteză asupra întregului analizei din acest al doilea volum.

În primul rînd, atît în ordinea ontică a realului distilat, cît și în ordinea secundă a sintezei care distilează, primele *laturi* ale celor patru *paliere,* respectiv primele *implicații* ale celor patru *teme* dau *unitatea;* laturile și implicațiile secunde dau *diferența;* cele terțe dau *relația* de mișcare dintre unitate și diversitate; iar ultimele dau *acțiunea* care integrează toate elementele. Ceea ce în ordinea laturilor palierelor filosofice stă în analiză pe locul *ultim* (acțiunea), în ordinea reală a genezei sintezei stă de fapt pe locul *prim.* Dată fiind relația de circularitate din geneza personalizată a sintezei acest loc prim este și *real* dar și *decupat* metodologic. Se adeverește în final că dincolo de mișcarea de tip suveică — progresivă și regresivă — a analizei, punctul de plecare al exegezei noastre este un model explicativ bazat pe *teoria acțiunii.* Dacă exemplificăm acest fapt doar cu primul palier, corelația laturilor lui interne se înfățișează astfel: latura lui „de fundal“ dă *unitatea* specifică de interese, latura „de relief“ dă *diferența* — intrată în conflict progresiv —, de interese, latura a treia dă *mișcarea între* aceste tipuri de interese, iar latura ultimă dă tipul specific de *acțiune socială* care generează și unitatea și diferența și mișcarea între ele, toate avînd caractere specifice și corespondente. Relația este aceeași pentru toate celelalte trei paliere, mai precis pentru raportul intern al laturilor lor, imanente.

În al doilea rînd, am distins patru mecanisme de transfer prin care seriile consonante ale laturilor celor patru paliere se distilează în sinteză. Aceste mecanisme complexe au fost doar aproximate, rămînînd în seama unei analize de tip metafilosofic să le adîncească. Cele patru mecanisme — ideologic, psihologic, axiologic, logic — au fost caracterizate din punctul de vedere al determinațiilor *conștient-inconștient.* Precizăm că această problemă este una dintre cele mai complexe probleme ale metafilosofiei. Cu un coeficient asumat conștient de aproximație și probabilitate, am caracterizat primele două tipuri de transferuri ca avînd caracter *inconștient.* În primul caz este vorba de inconștientul *social,* teoretizat și de către clasicii marxismului, în al doilea caz este vorba de inconștientul *psihologic* explorat de psihanaliză. Al doilea mecanism — cel axiologic — are caracter *semiconștient,* iar al patrulea — cel logic — are caracter pe deplin *conștient.*

Evident, aceste delimitări sînt relative, și ele țin de grad sau de accent. Ideea centrală pe care am vrut să o argumentăm în întreaga exegeză cu referință la această problemă este aceea că nu există *granițe fixe* sau *hiatusuri* între cele trei niveluri ale conștiinței, respectiv între mecanismele prin

care ea se instituie și se dezvoltă în corelația ei cu contextul.

În al treilea rînd, este pusă în joc, dar rămîne nelămurită pînă la capăt caracterizarea celor patru mecanisme de transfer — numite generic și semi-metaforic *distilare* — din unghiul determinațiilor *reflectare—exprimare*. Am plecat de la premisa că *reflectarea* are înțeles propriu numai dacă vizează relația dintre conștiința subiectivă și ceea ce este exterior în raport cu ea; *exprimarea*, în schimb, are înțeles dacă o raportăm la relația dintre conștiință și *interiorul* întregii subiectivități. Desigur, dacă luăm în considerare dialectica relației interiorizare-exteriorizare — petrecută în procesul dezvoltării conștiinței și a obiectivării ei progresive în operă — nu mai putem delimita între un *pur interior* și un *pur exterior*. Pe de altă parte însă, dacă rămînem doar la *ideea formală* a dialecticii interiorizare—exteriorizare, nu putem progresa în analiză: vorba lui Lenin, ideea abstractă a interacțiunii universale pe de o parte spune tot, pe de altă parte nu spune nimic, ca și categoria ființei la Hegel, categorie care în puritatea ei formală este identică cu neființa. De aceea, pentru a ne putea orienta relativ precis într-un cîmp de circularități, a trebuit să circumscriem reperele stabile pe care le-am fixat, distingînd *între* paliere și laturile lor, *între* teme și implicațiile lor. Aceste distincții nu sînt pur metodice, dar au, desigur, și un caracter constructivist, modelat.

De aceea, dacă palierul socio-economic este *exterior* conștiinței, el se distilează în conștiință printr-o relație de *reflectare,* numai că această reflectare este *inconștientă;* autorul însuși *nu știe* că reflectă ceea ce reflectă în opera sa. S-ar putea obiecta aici că interesele nu pot fi reflectate — decît dacă le facem teoria explicită —, ci numai *exprimate*. Numai că atunci cînd sînt exprimate, ele au fost deja

interiorizate printr-o relație prealabilă de reflectare, chiar inconștientă fiind ea și sînt intrate în sfera subiectivității care se exprimă.

Al doilea palier se distilează printr-o relație de *exprimare* întrucît, la propriu vorbind, subiectivitatea originară *se exprimă* în operă, nu se reflectă în ea.

Al treilea palier se distilează în sinteză printr-o relație de concomitentă reflectare și exprimare, întrucît palierul ține de ordinea unei spiritualități care, pe de o parte există generic și anonim — în „fundal" —, pe de altă parte există numai în și prin obiectivațiile ei istorice și culturale „de relief". În măsura în care datele esențiale ale spiritualității îl marchează direct și pe autor — care aparține acestei spiritualități anonime — palierul este exprimat; în măsura în care autorul *cunoaște obiectivațiile* în care se întruchipează spiritualitatea propriului său popor, palierul este reflectat. Relația este preponderent de *exprimare* în măsura în care autorul prin însăși creșterea lui este marcat mai întîi și mai degrabă de o mentalitate în forma ei anonimă și difuză, decît de operele majore, sau „de relief", în care aceasta se obiectivează. În acest sens, spre exemplu, am făcut precizarea, cu referință la cele două balade, că sinteza din *Existența tragică* este marcată mai degrabă de înțelesurile fundamentale și anonime pe care cele două balade le întruchipează, decît de baladele ca atare în fenomenologia lor concretă, epică și stilistică.

În sfîrșit, ultimul palier, cel al culturii majore, se distilează tot printr-o relație mixtă de reflectare-exprimare, accentul căzînd aici pe *reflectare*. Dacă e să justficăm această diferență de accent, am spune că ea este întemeiată în diferența dintre subpalierul *teoretic* (știință, filosofie) și subpalierul *extrateoretic* (celelalte valori) din palierul *cultural*. Primul subpalier se instituie cultural și exterior preponde-

rent prin relația de *reflectare* a realității; al doilea se insituie cultural și exterior preponderent prin relația de *evaluare* a aceleiași realități, deci de exprimare a unei atitudini interioare față de ea. Este firesc atunci ca determinațiile de bază ale celor două subpaliere „exterioare" să modeleze natura interiorizării și cristalizării lor într-o sinteză anume. În acest sens, o teorie care reflectă realitatea este *cunoscută* (reflectată) de către gînditor, gîndul lui despre ea fiind o reflectare a reflectării. În schimb, o valoare este evaluată, deci este asimilată ca exprimare a reacției subiectivității față de ea, produsul final al mecanismului fiind o evaluare a evaluării, sau o exprimare asupra exprimării. Dacă nu trebuie să separăm cele două laturi (reflectare—evaluare) ale aceluiași mecanism (distilare), tot atît de adevărat este că nici nu trebuie să le confundăm. În cazul analizat de noi acum accentul cade pe reflectare, pentru că distilarea este realizată de o valoare teoretică (o sinteză filosofică); dacă ar fi vorba de un alt tip de valoare (arta, spre exemplu) accentul distilării s-ar deplasa spre evaluare și exprimare.

Am făcut aceste precizări finale și pentru a închide liniile de analiză din acest al doilea volum, dar și pentru a face precizarea că sîntem conștienți de zonele problematice și nesoluționate ale propriei noastre analize. Cel puțin asupra unora dintre ele. Ele ar putea fi însă soluționate — desigur, cu prețul apariției altora — printr-o re-abordare a modelului explicativ pe care l-am pus în joc nu în forma lui aplicată — etapă experiment —, ci în formă pură sau autonomă. Ceea ce ne propunem să facem în viitor, într-o carte de *metafilosofie*.